G.W.F. Hegel

Prelegeri de filozofie a istoriei

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE

PARALELA 45



colecţia
biblioteca de filosofie

Colecţie coordonată de Romulus Brâncoveanu

Volumul de faţă reproduce prima parte (Introducere, pp. 5-108), precum şi câteva alte fragmente (pp. 303-319, 336-341, 406-421) din volumul *Prelegeri de filozofie a istoriei* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, traducere de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Editura Academiei R.S.R., 1968. Traducerea a fost revizuită la Editura Paralela 45.

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Dan Flonta
Tehnoredactare: Viorel Mihart
Coperta colecţiei: Andrei Mănescu
Ilustraţia copertei: *Alexandru cel Mare luptându-se cu regele persan Darius al III-lea*, mozaic din Pompei
Prepress: Viorel Mihart

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH
Prelegeri de filozofie a istoriei / Friedrich Hegel; trad.: Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă; pref. de Adrian-Paul Iliescu. – Piteşti: Paralela 45, 2006
ISBN (10) 973-697-688-2; ISBN (13) 978-973-697-688-9

I. Drăghici, Petru (trad.)
II. Stoichiţă, Radu (trad.)
III. Iliescu, Adrian-Paul (pref.)

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

PRELEGERI DE FILOZOFIE A ISTORIEI

Traducere din limba germană de
PETRU DRĂGHICI şi RADU STOICHIŢĂ

Prefaţă de ADRIAN-PAUL ILIESCU

PARALELA 45



Notă asupra ediției

Selecția de față din *Prelegeri de filozofie a istoriei*, editate după moartea lui Hegel pe baza manuscriselor rămase în urma sa și a notelor de curs ale studenților săi, conține ampla secțiune introductivă, redată integral, împreună cu câteva capitole de interes deosebit, anume „Creștinismul" (din Partea a treia a *Prelegerilor*, intitulată „Lumea romană"), „Mahomedanismul" și „Iluminismul și Revoluția" (capitole cuprinse în Partea a patra, „Lumea germană"). Selecția a fost făcută de Adrian-Paul Iliescu.

Traducerea realizată de Petru Drăghici și Radu Stoichiță și publicată în 1968 s-a servit de textul lui G. W. F. Hegel din volumul IX (1837) al ediției elevilor, respectiv din volumul IX al ediției von Philipp, Leipzig. Ea a fost confruntată cu textul german, îmbunătățită și actualizată de către redactorul cărții, Dan Flonta. O modificare frecventă vizează distincția dintre conceptele hegeliene „sittlich" și „moralisch", absentă în traducerea inițială prin întrebuințarea în ambele cazuri a termenului „moral". Pentru a evidenția această deosebire, s-a folosit termenul „eticul", traducere încetățenită a hegelianului „Sittlichkeit". Cititorul este prevenit că noțiunea de etică sau etic la Hegel nu se referă la disciplina filozofică, ci desemnează valorile morale obiectivate în instituțiile istorice (familia, societatea civilă și mai cu seamă statul). Eticul este așadar la Hegel un concept politic și este în dialectica sa o treaptă superioară față de moralitate, care se referă la voința subiectivă a binelui. De asemenea, s-au impus uneori rectificări atunci când textul pășește în sfera religiei. Hegel vorbește adesea despre Biserică și cler, dimensiune uneori estompată și „laicizată", din pricina vremurilor, în traducerea altminteri remarcabilă semnată de Petru Drăghici și Radu Stoichiță.

Revizia s-a făcut după ediția Suhrkamp (G. W. F. Hegel, *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Bd. 12, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Aufl., 1992), din care s-au preluat anumite corecturi operate asupra textului hegelian publicat în 1837. Modificările realizate de editorii germani în urma consultării manuscriselor lui Hegel au fost incluse în traducerea românească atunci când era vorba de alterări ale sensului și nu doar de deosebiri de nuanță.

HEGEL SAU CUM ESTE POSIBILĂ FILOZOFIA SPECULATIVĂ DUPĂ KANT?

Adrian-Paul Iliescu

Cunoaşterea şi înţelegerea operei unui mare gânditor speculativ are multe din trăsăturile unei călătorii iniţiatice. Şi, aşa cum se întâmplă cu orice expediţie în necunoscut, primul pas poate fi şi cel mai important: de reuşita sau eşecul său, de faptul că cititorul se simte sau nu prins în mrejele demersului iniţiat de autor, depinde continuarea sau întreruperea călătoriei, apropierea sau distanţarea (uneori definitivă) de ideile şi lumea virtuală a filozofului în cauză. Din acest motiv, alegerea textelor de iniţiere este de o importanţă capitală; mult din arta educaţiei filozofice constă în ştiinţa de a selecta fragmentele cele mai potrivite pentru atragerea cititorului, dar şi pentru pregătirea lui, în vederea începerii acestei călătorii.

Privite lucrurile din acest punct de vedere, fragmentele selectate pentru acest volum – mai ales excursul teoretic şi principial de la începutul *Prelegerilor de filozofie a istoriei* – pot fi prezentate simplu: este vorba de *cea mai bună introducere în opera lui Hegel.* Nu avem în faţă numai o excelentă (deşi inevitabil incompletă) sinteză a ideilor din această operă, ci şi o mostră a modului în care un mare gânditor speculativ poate transforma fenomenologia faptelor într-o arhitectură conceptuală care, prin simetriile şi logica internă etalată, exercită o perenă fascinaţie. Cititorul încă nefamiliarizat cu stilul specific acestui mod de a filozofa poate totuşi urmări aici, într-un text relativ simplu şi, oricum, mult mai transparent decât celelalte aparţinând aceluiaşi autor, specificul acelei magii

abstracte prin care speculaţia metafizică transpune factualul contingent, amorf sau pluriform, în structuri abstracte coerente. Mai mult, fragmentele ce urmează cuprind câteva dintre cele mai semnificative şi mai memorabile teze sau principii filozofice din întreaga operă hegeliană; drept urmare, nu ar fi câtuşi de puţin exagerat a vedea în aceste fragmente o minusculă oglindă concentrată a marii opere.

Majoritatea celor care doresc să se apropie de gândirea hegeliană nu au însă o experienţă prea bogată în descifrarea filozofiei speculative şi, oricum, nu cunosc modul în care această gândire şi-a justificat propriul demers. Sub influenţa spiritului ştiinţific, dar şi a celui scientist, modern, sub impactul generalizării, în conştiinţa comună post-modernă, a concluziilor failibiliste (a convingerii inaccesibilităţii unui adevăr ultim), viitorii cititori ai operei lui Hegel vor întâlni dificultăţi în încercarea de a reconstitui structura de autolegitimare a speculaţiei filozofice cuprinse în această operă. Acesta este motivul pentru care etalarea acestei structuri pare indispensabilă unei bune apropieri de speculaţia filozofică în cauză.

Întrebarea fundamentală vizează însăşi posibilitatea filozofiei speculative. După traversarea unei epoci de gândire critică (inaugurată de Kant), cum poate fi justificată o «întoarcere» la speculaţie? După trecerea în revistă a limitelor intelectului uman, după rememorarea dificultăţilor principiale ce blochează catapultarea sa din sfera experienţei acumulate (experienţă totdeauna limitată şi neconclusivă) în sfera (practic inaccesibilă) a «realităţii ca atare» (sau, în limbaj kantian, a «lucrurilor în sine»), cum poate oare un filozof modern să mai aspire la constituirea de tablouri ontologice definitive? De vreme ce cunoaşterea bazată pe experienţă nu garantează nici o concluzie certă, aşadar nici o «captare» efectivă a lucrurilor «aşa cum sunt ele în realitate», cum poate exista curajul de a mai pronunţa adevăruri (presupus definitive) asupra «esenţei ultime» a lucrurilor? Ce sens mai are construcţia metafizică, pe ce anume s-ar putea funda ea, o dată ce experienţa s-a dovedit a fi nesigură? Cum ar putea un filozof speculativ, ca Hegel, să ocolească lecţia

criticismului kantian şi să redea respectabilitatea intelectuală unui tip de demers pe care avertismentele autorului *Criticii raţiunii pure* par să-l fi aruncat în desuetudine? Răspunsul la aceste întrebări devine o condiţie *sine qua non* pentru orice lectură care ia în serios demersul hegelian.

Este de importanţă vitală ca fiecare cititor al paginilor hegeliene care urmează să ştie că filozoful german a avansat un răspuns complex la aceste interogaţii. Dacă acest răspuns este pe deplin satisfăcător sau nu, este aici mai puţin relevant; rămâne ca cercetări avansate ulterioare să evalueze viabilitatea sa. Este însă necesar să se aibă în vedere faptul că Hegel nu a ocolit această chestiune, ci a abordat-o frontal.

Pentru înţelegerea răspunsului său, trebuie plecat de la rememorarea faptului că filozofia speculativă este un demers de *pură construcţie conceptuală*, care vizează surprinderea realităţii ultime (lucrurile «aşa cum sunt ele în realitate»). Din perspectiva kantiană, acest demers este sortit eşecului: analizele din secţiunea *Criticii raţiunii pure* dedicată *antinomiilor raţiunii pure* converg spre concluzia că un atare demers recurge la „raţionamente care nu conţin premise empirice şi cu ajutorul cărora conchidem de la ceva care cunoaştem la altceva despre care nu avem nici un concept şi căruia îi atribuim totuşi, printr-o aparenţă inevitabilă, realitate obiectivă“; or, asemenea raţionamente nu pot fi justificate, ele dovedindu-se de fapt a fi mai curând sofisme decât raţionamente propriu-zise. Ele sunt „înşelătoare şi lipsite de fundament“; nu numai că se bazează pe pretenţii nelegitime, căci vizează „cunoaşteri care se extind dincolo de câmpul tuturor experienţelor posibile“, dar nici nu pot fi supuse vreunui examen raţional de confruntare cu experienţa. Concluzia lui Kant rămâne deci aceea că «realitatea obiectivă», realitatea ca atare (adică «aşa cum este ea în sine») nu poate fi accesată prin speculaţia raţională; „lucrul în sine“, insistă filozoful, „ne va rămâne totdeauna necunoscut“. Această sentinţă aruncă umbre compromiţătoare asupra filozofiei speculative, sugerând că aserţiunile ei trebuie „să fie absolut lipsite de valoare,

fiindcă se refereau la o cunoaştere pe care nici un om nu o poate dobândi vreodată"; după părerea lui Kant, este vorba de o veritabilă «îngenunchere» a raţiunii pure: căci „este umilitor pentru raţiunea umană că în folosirea ei pură nu realizează nimic"...

În condiţiile instalării acestor concluzii descurajante ale abordării critice a posibilităţilor cunoaşterii raţionale, cum putea oare Hegel să reabiliteze gândirea speculativă? Punctul de plecare al «cotiturii hegeliene» este observaţia (pe care o poate face mai uşor cititorul de azi decât o făceau contemporanii lui Kant) că întreaga abordare criticistă kantiană se bazează pe postularea unei «rupturi» între raţiunea angajată în efortul de cunoaştere şi realitate, între subiectul gânditor şi «lucrul în sine»; numai pe baza existenţei unei atari rupturi, se poate argumenta (aşa cum face Kant) că raţiunea nu are, de fapt, acces la «realitatea obiectivă». Ideea sciziunii dintre cunoaştere şi realitate se insinuează pe neobservate în felul nostru de a vedea lucrurile: vorbim despre obiectele reale ca despre ceva *dat*, existent deja în sine (independent de gândire), autosuficient, în timp ce gândirea ne apare ca simplu auxiliar, aşadar ca ceva ce nu «se împlineşte» decât prin cuprinderea obiectelor (prin asumarea lor); este ca şi cum cunoaşterea ar deveni ceea ce este numai trecând în altceva, «pătrunzând» în sfera obiectelor reale şi «mulându-se» pe acestea: ca şi cum „obiectul ar fi un ce în sine împlinit, gata, care, pentru a exista în mod real, se poate lipsi cu totul de gândire, deoarece gândirea e, dimpotrivă, ceva deficient ce s-ar completa numai aderând la materie, ceva ce trebuie să se conformeze materiei sale asemenea unei forme moi şi nedeterminate" (G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei RSR, 1966, pp. 26-27). Aici este implicată însă o perspectivă greşită asupra raportului dintre cunoaştere şi realitate, perspectivă bazată pe presupunerea „că materia cunoaşterii ar fi o lume în sine şi pentru sine, dată de-a gata în afară de gândire, că gândirea ca atare ar fi goală şi s-ar adăuga din afară ca formă la această materie, umplându-se cu ea, că abia în felul acesta câştigă forma un conţinut şi ia naştere cunoaşterea reală" (*idem*, p. 26). Strategia lui Hegel nu este deci aceea de a contrazice direct

argumentul lui Kant, adoptând termenii abordării acestuia, ci aceea de a respinge însuşi postulatul «rupturii» dintre raţiune şi «lucrul în sine» – adică o strategie de «deconstruire» a fundamentelor sale (a premiselor sale). Pentru a justifica această respingere, Hegel face în primul rând o incursiune în sfera antropologiei filozofice. Aici, el pune propria sa premisă, şi anume aceea că natura umană se confundă cu gândirea: „deoarece gândirea subiectivă este activitatea noastră cea mai proprie şi cea mai adâncă, iar conceptul obiectiv al lucrurilor constituie însuşi obiectul, noi nu ne putem afla în afara sau deasupra acestei activităţi şi tot atât de puţin deasupra şi în afara naturii lucrurilor" (*idem*, pp. 17-18). Cu alte cuvinte, de la bun început trebuie abandonată ideea «rupturii» dintre subiectul gânditor şi realitate, deoarece, prin însăşi natura sa, omul este *imersat* în gândire iar contactul său cu realitatea se face tot *în interiorul* cunoaşterii. Noi nu ne putem afla «deasupra acesteia» şi nu putem, privind de acolo, constata sciziunea dintre gândire şi lucrurile reale; suntem în orice moment în interiorul sferei gândirii şi numai aceasta «ne furnizează» nouă, ca subiecţi raţionali, realitatea la care avem acces. Nu poate fi deci vorba de situaţia unui subiect gânditor angajat într-un efort de «a ajunge» la realitate, deoarece s-ar afla deocamdată «în afara» acesteia – pentru că de la bun început a fi om înseamnă a gândi, iar a gândi înseamnă *a fi deja imersat* nu numai într-o lume de concepte, ci şi (direct) în natura lucrurilor (în lumea reală) conţinută în concepte. Ce înseamnă însă această *imersiune*? Cum se poate vorbi de lumea (reală) conţinută în conceptele noastre despre lume? Avem dificultăţi în înţelegerea acestei prime idei hegeliene, deoarece suntem prizonierii premisei kantiene conform căreia «lucrul în sine» (realitatea obiectivă) este undeva «în afara» noastră şi sarcina pe care o avem (sau problema care se pune) este de a ajunge la el «parcurgând» spaţiul care «ne desparte» de el. Conform acestui model de interpretare, „gândirea trebuie să se supună şi să se conformeze obiectului" pentru a ajunge la adevăr, deci, într-un fel, să iasă din ea însăşi, să se abandoneze, să devină altceva, «capitulând» în faţa realităţii. Concepând însă

lucrurile în această manieră kantiană, noi omitem un element esenţial (după părerea lui Hegel) – şi anume, omitem faptul că gândirea nu poate ajunge niciodată la realitate «ieşind din ea însăşi» şi parcurgând spaţiul care o «despărţea» de lucrurile reale pentru a se subordona acestora. De fapt, gândirea «ajunge» la realitatea obiectivă (la «lucrul în sine») rămânând în sine însăşi şi «captând» realitatea prin intermediul *conceptului de realitate obiectivă* (sau a celui de «lucru în sine»). Cum precizează autorul prelegerilor de *filozofia istoriei*, „gândirea, în procesul ei de receptare şi de formare a materiei nu iese afara din sine [...] deci nici în raportarea ei la obiect gândirea nu iese din sine ca să ajungă la obiect, acesta rămânând ca un lucru-în-sine, pur şi simplu ca ceva ce este dincolo de gândire" (*idem*, p. 27). Aşadar, din perspectiva hegeliană, nu există nici un fel de obstacole în calea accesării realităţii de către gândire: aceasta regăseşte în sine însăşi «lucrul în sine» ca şi concept, atinge realitatea prin conceptul de realitate. Cum este posibil acest lucru? Dacă vedem lucrurile sau obiectele ca fiind *în afara noastră*, ca «ţinte» greu de atins (şi numai pe baza unei cunoaşteri certe), aşa cum le vedea Kant, este desigur problematică pînă la imposibilă captarea realităţii de către raţiune. Însă nu aşa trebuie interpretată situaţia; după Hegel, interpretarea lui Kant pierde din vedere faptul esenţial, şi anume acela că, *pentru noi*, obiectul este tocmai *conceptul nostru de obiect* – căci gândirea nu lucrează niciodată cu altceva decât cu concepte. Cum subliniază Hegel, „pentru noi, obiectul nu poate fi altceva decât conceptele noastre despre el" (*idem*, p. 18) deoarece, pentru gândire, „obiectul este tocmai ceea ce el se dovedeşte a fi în cursul desfăşurării ştiinţei" (*idem*, p. 57). Dacă plecăm de la această premisă, vom fi obligaţi să admitem că nu există nici o «ruptură» între raţiune şi realitate, între concept şi obiect; pur şi simplu, „în obiectivitatea sa, conceptul este însuşi lucrul-în-şi-pentru-sine" (*idem*, p. 594). Gândirea rămâne permanent în propria sa sferă (în lumea conceptelor), căci nu se poate pune problema ca ea să «iasă din sine» pentru a «capta» lucrurile «aşa cum sunt» ele în realitate. Numai că, lucrând

mereu exclusiv cu concepte, gândirea nu este privată de nimic; acele determinaţii abstracte cu care lucrează ea nu sunt simple constructe ale imaginaţiei, ci recipiente ale trăsăturilor realităţii. Determinaţiile gândirii nu sunt simple resorturi subiective: „determinaţiile gândirii au în egală măsură valoare obiectivă şi existenţă“ (*idem*, p. 33). Aşadar, fiind imersată într-un univers de concepte, raţiunea nu este «prizoniera» subiectivităţii; ea se află, ca să spunem aşa, «în miezul lucrurilor», deoarece în conceptele cu care lucrează se află deja «captate» trăsăturile esenţiale ale lucrurilor. Aşadar, cum „în obiectivitatea sa, conceptul este însuşi lucrul-în-şi-pentru-sine“ (*idem*, p. 594), deoarece „una cu lucrul, conceptul este scufundat în lucru“ (*idem*, p. 595), construcţia de concepte (cu care se îndeletniceşte filozofia speculativă) este o incursiune în realitate, nu o simplă jonglerie cu abstracţiile inventate de subiectivitate.

În mod obişnuit, mai ales sub influenţa unor perspective cum este cea kantiană, noi avem dificultăţi să înţelegem acest punct de vedere. Două sunt obstacolele cele mai vizibile. Pe de o parte, ni se pare că ruptura dintre raţiune şi realitate este inevitabilă, deoarece nu poate exista nici o punte directă între mijlocit (subiectivitate) şi nemijlocit (obiectivitate). Cum se poate conecta *ceea ce este în noi* (conceptul) cu *ceea ce este dincolo de noi* (obiectul)? Sub presiunea acestei interogaţii, uităm că nu se pune de fapt niciodată problema conectării a ceva *aflat în interior* cu ceva *aflat în exterior*, sau a mijlocitului cu nemijlocitul, căci (din nou!) nu se pune problema ca gândirea să iasă din sine pentru «a atinge» ceva complet diferit de ea însăşi; pentru gândire, pentru noi aşadar, chiar şi *ceea ce este dincolo de concept* (de gândire, de raţiune) este tot un element al gândirii: este, în fond, *conceptul de ceva aflat dincolo de concept* sau *gândul a ceva aflat dincolo de gând*. Nu există deci nici o «prăpastie» între mijlocit şi nemijlocit: „nu există nimic în cer, în natură, în spirit sau oriunde ar fi care să nu conţină atât nemijlocire, cât şi mijlocire, astfel încât aceste două determinaţii se dovedesc a fi neseparate şi inseparabile, iar opoziţia lor deşartă“ (*idem*, p. 50), căci „simplul mod nemijlocit este el însuşi o expresie a reflexiei şi se

referă la deosebirea lui de ceea ce e mijlocit“ (*idem*, p. 51). Altfel spus, atunci când gândirea filozofică speculativă (mijlocitul) își propune sarcina de «a veni în atingere» cu realitatea obiectivă (nemijlocitul), problema nu poate fi aceea de a arunca un pod peste o «prăpastie» de netrecut: căci nemijlocitul nu este (pentru gândire) niciodată absolut nemijlocit; el este totdeauna parţial mijlocit, în măsura în care gândirea nu poate lucra decât cu o idee (deci, cu o mijlocire) de nemijlocit! Chiar *ceea ce este opusul gândirii* devine (pentru gândire) un concept: conceptul de «opus al gândirii»; chiar *obiectul* (ca opus conceptului) devine (pentru gândire) un concept: «conceptul de obiect». Hegel insistă că însuşi «lucrul în sine», postulat de Kant drept entitate eminamente exterioară gândirii şi inaccesibilă ei, este tot un produs al acesteia: „un atare ce abstract cum e lucrul-în-sine este el însuşi numai un produs al gândirii“ (*idem*, p. 44). Şi nici nu poate fi altfel – gândirea nu poate lucra decât cu concepte, iar ceea ce ne apare ca inaccesibil gândirii, este astfel (pentru subiectul gânditor) doar pentru că a fost postulat de ea însăşi drept ceva opus ei. Însă, dacă aşa stau lucrurile, înseamnă că însuşi opusul gândirii, ceea ce nu a fost şi nu poate fi cuprins de gândire, este totuşi apropriat de aceasta (este o parte a ei, sau este rezultatul eforturilor ei de a concepe propriul său opus). Omiterea acestui fapt fundamental ne face să acceptăm aproape automat ideea unei «prăpăstii de netrecut» între concept şi obiect sau între gândire şi realitate; dar, prin chiar actul de gândire în cadrul căruia omologăm această «prăpastie», noi o anulăm, demonstrând că raţiunea poate cuprinde chiar ceea ce este dincolo de ea însăşi. Forjând conceptul a ceva «aflat dincolo de capacităţile ei de cuprindere», raţiunea absoarbe în propria sa sferă ceea ce, prin definiţia dată tot de ea, nu se poate afla în interiorul acestei sfere (căci este, prin excelenţă, «*dincolo* de graniţele ei»).

Pe de altă parte, suntem tentaţi să reducem gândirea la un proces de schematizare, când, de fapt, ea trebuie văzută ca un mijloc de acces la esenţa lucrurilor. De asemenea, suntem înclinaţi să reducem conceptul la o simplă construcţie subiectivă, la o expresie a

limitării gândirii, a neputinţei ei de «a capta» realitatea: „«E doar numai un concept», obişnuim să spunem, opunând conceptului nu numai ideea, ci fiinţa determinată, sensibilă, temporală, palpabilă, ca pe ceva ce ar fi mai de preţ decât conceptul. *Abstractul* este atunci considerat ca fiind mai sărac decât concretul, fiindcă din el ar fi fost lăsată la o parte atât de multă materie de acest fel. [...] În consecinţă, ar fi aici vorba numai de o *neputinţă* a intelectului: aceea de a nu putea cuprinde o atare bogăţie şi de a fi nevoit să se mulţumească cu sărăcăcioasa abstracţie." (*idem*, pp. 584-585). Dimpotrivă, crede Hegel, „gândirea abstractizantă nu trebuie deci considerată ca simplă punere-la-o-parte a materiei sensibile, care n-ar suferi prin aceasta nici un prejudiciu cât priveşte realitatea sa, ci gândirea abstractizantă este, din contra, suprimare a materiei sensibile şi reducere a ei, ca simplu fenomen, la ceea ce este esenţial, esenţial care se manifestă numai în concept" (*idem*, p. 585).

Este esenţial însă să fie prevenite aici anumite confuzii posibile. Hegel redă gândirii întreaga capacitate de a capta esenţa lucrurilor, deci capacitatea de a ajunge la lucrurile în sine; aceasta nu înseamnă însă că el adoptă o viziune providenţialistă naivă, conform căreia gândirea ar fi «sortită» să atingă permanent adevărul şi, drept urmare, orice produs al cunoaşterii ar fi un succes cognitiv. Nu este vorba aici de nici o fatalitate optimistă, nu este vorba de negarea posibilităţii erorii; oamenii pot greşi, iar gândirea individuală este failibilă. Oricine poate cădea pradă propriilor rătăciri fanteziste, imaginând idealuri irealizabile, care se sparg „izbindu-se de-a lungul vieţii de stânca dură a realităţii", deoarece „ceea ce individul urzeşte în singurătatea sa nu poate constitui lege pentru realitatea generală" (vezi *infra*); în mod analog, gândirea individuală poate greşi, în încercarea sa de a capta esenţa lucrurilor. Dar erorile individuale sunt contingente şi ele nu atestă o incapacitate globală a raţiunii de «a atinge» realitatea. Dezvoltarea cunoaşterii poate duce la «captarea» lucrului în sine, deoarece „obiectul este tocmai ceea ce el se dovedeşte a fi în cursul desfăşurării ştiinţei":

aşadar, între ceea ce raţiunea «dovedeşte» şi lucrurile în sine nu mai poate exista nici o ruptură.

Cititorul cu o formaţie intelectuală de tip ştiinţific sau cu o structură mentală orientată pragmatic poate avea totuşi dificultăţi în a urmări argumentele de mai sus; drept urmare, gândirea hegeliană îi poate rămâne totuşi greu accesibilă. Pentru a veni în sprijinul său, sunt utile anumite analogii sugestive. Chiar dacă este vorba numai de analogii, adică de comparaţii cu o relevanţă limitată, evocarea lor poate fi de folos în măsura în care ea poate furniza anumite fire călăuzitoare în labirintul filozofiei speculative.

Pentru logician şi pentru cititorii cu înclinaţii spre abordarea logicistă a problemelor este utilă invocarea analogiei dintre două tipuri de teorii ale adevărului, pe de o parte, şi cele două tipuri de abordări ale metafizicii, pe de alta. Abordarea kantiană a problemei «captării lucrului în sine» poate fi comparată (pentru nevoile discuţiei de faţă) cu o abordare a problemei adevărului în termenii teoriei corespondenţei. Pentru Kant, succesul efortului metafizicii de «a capta lucrul în sine» este condiţionat de identificarea unei corespondenţe între judecăţile filozofice despre realitate (pe de o parte) şi realitatea însăşi sau «realitatea ca atare» (pe de alta). Însă, cum subiectul cunoscător nu are altă cale de acces la realitate decât cea cognitivă, el nu se poate ridica deasupra propriilor judecăţi pentru a le compara, în mod imparţial şi absolut obiectiv, cu realitatea însăşi, identificată cumva independent de aceste judecăţi (independent de cunoaşterea umană); în fiecare moment, subiectul cunoscător este, în acest sens, «prizonierul» propriilor cunoştinţe şi judecăţi despre realitate, deci el nu poate fi şi judecătorul adecvării acestora faţă de realitatea însăşi. Iar dacă aceasta este situaţia raţiunii umane (şi anume, aceea de «a nu putea ieşi din sine însăşi» pentru a verifica corespondenţa propriilor concluzii cu realitatea obiectivă), înseamnă că realitatea sau «lucrul în sine» rămâne permanent *o necunoscută*: putem totdeauna spera că judecăţile noastre despre ceea ce există (independent de cunoaşterea noastră) corespund cu realitatea, dar nu putem fi niciodată absolut siguri că

aşa şi este – rămâne mereu posibil ca «lucrul în sine» să fie altfel decât credem noi că este. Pe scurt, corespondenţa cunoaşterii cu realitatea este o speranţă sau un ideal regulativ, dar niciodată o stare de lucruri bine stabilită şi certă. Din perspectiva acestei concluzii sceptice, este perfect raţional ca oamenii să deplângă, aşa cum face şi Kant, situaţia umilitoare a raţiunii pure: aceea de a nu fi capabilă să identifice «lucrurile în sine».

Dacă perspectiva kantiană poate fi numită metaforic «corespondentistă», cea hegeliană ar putea, prin analogie, fi numită «coerentistă». Abordarea lui Hegel se aseamănă cu cea proprie «teoriei adevărului-coerenţă» prin accentul decisiv pus pe imposibilitatea principială a unei ieşiri a gândirii din ea însăşi. Adeptul «teoriei adevărului-coerenţă» susţine că nu se pune problema comparării cunoştinţelor cu realitatea, deoarece gândirea nu poate ieşi din ea însăşi pentru a verifica adecvarea (la realitate) a propriilor idei; ceea ce poate face ea este numai să verifice coerenţa dintre diferitele idei sau cunoştinţe pe care le are, ceea ce înseamnă că prin «adevăr» trebuie să înţelegem coerenţa acestora şi nu corespondenţa lor cu realitatea. Identificând succesul cunoaşterii cu detectarea coerenţei intracognitive, teoria coerentistă poate fi mult mai optimistă decât «teoria corespondenţei» – ea poate afirma că adevărul nu ne scapă în mod fatal, ci ne este accesibil o dată cu coerenţa cunoştinţelor noastre. Optimismul devine posibil datorită faptului că, într-o teorie a adevărului-coerenţă, nu mai are sens să se vorbească de adevăruri inaccesibile (bazate pe corespondenţe incontrolabile între cunoaştere şi realitate); nu se mai pune problema ca gândirea să «iasă din sine însăşi» pentru a capta realitatea şi nici nu mai poate fi vorba de o fatalitate care ne împiedică să verificăm dacă această captare s-a realizat efectiv. Adevărul există, ne este accesibil şi prezenţa sa poate fi atestată prin verificarea coerenţei cunoştinţelor. Cam de acelaşi tip este şi optimismul speculativ hegelian. Întrucât (aşa cum insistă Hegel) nu se pune problema ca gândirea speculativă să «iasă din sine însăşi» pentru a capta lucrul în sine, nu se poate vorbi nici de o barieră sau ruptură fatală între raţiune şi

realitate; rațiunea poate greși (așa cum și cunoștințele noastre pot fi uneori în raporturi necoerente), dar atunci când nu greșește, ea prinde însăși esența lucrurilor (așa cum și cunoașterea «prinde» adevărul atunci când realizează coerența deplină a cunoștințelor sale) – căci, pentru noi, obiectul nu poate apărea decât prin *conceptul de obiect*, iar acesta din urmă poate încapsula esența obiectului. Nu este vorba, desigur, ca filozofia hegeliană să poată fi redusă la o simplă dezvoltare metafizică a teoriei coerentiste; dar intuițiile coerentiste ne pot sugera cam în ce direcție merge abordarea lui Hegel și pe ce se bazează optimismul său.

Pentru cititorii cu înclinații mentale pragmatice, gândirea hegeliană poate fi făcută (puțin mai) familiară în mod indirect, prin evocarea unora dintre consecințele cele mai implauzibile ale abordării opuse, de tip kantian. Dacă autorul *Criticii rațiunii pure* are dreptate, atunci noi nu avem niciodată acces la «realitatea așa cum este ea» sau la «lucrurile în sine»; suntem permanent prizonierii unei lumi a «lucrurilor pentru noi», adică a «realității așa cum ne apare nouă», dar care nu este neapărat și «realitatea ca atare». Există desigur un element implauzibil în această reprezentare. Viața cotidiană și diversele tipuri de practică ne indică necesitatea operării unei distincții între adevărat și fals, între situații în care am «captat» lucrurile corect, «așa cum sunt ele în realitate», și situații în care am eșuat să le «prindem» în mod adecvat. De aici, pare să decurgă concluzia că uneori «ajungem» la lucrurile reale, în timp ce alte ori nu reușim să o facem; avem motive (pragmatice, desigur) să fim parțial optimiști, și să nu ne îndoim că deseori acționăm corect și cu succes pentru că avem o bună cunoaștere a realității (deci pentru că am «prins» lucrurile exact așa cum sunt ele în fapt). A abandona acest optimism limitat pentru un anumit gen de scepticism generalizat care, bazându-se pe intuițiile kantiene, spune că nu vom putea ști niciodată dacă «am ajuns» la «lucrul în sine» (la realitatea așa cum este ea), fiind condamnați să evoluăm continuu într-o lume a «lucrurilor pentru noi» (principial distinctă de «realitatea ca atare»), pare să fie o atitudine greu de justificat din

perspectiva vieţii reale. Ingredientul suspect din această atitudine poate fi caracterizat prin apel la anumite idei wittgensteiniene despre semnificaţia expresiilor. Wittgenstein insistă că un cuvânt are sens dacă şi numai dacă se pot indica situaţii în care el se aplică în mod adecvat şi situaţii în care el nu se aplică; altfel spus, expresii ca «real», «obiectiv», «existent ca atare» etc. pot fi considerate ca având sens numai dacă putem indica situaţii sau contexte în care ele se aplică adecvat, precum şi situaţii în care ele nu se aplică. Pentru aceasta, ar trebui însă ca noi să putem identifica fără nici un dubiu lucruri sau obiecte cărora li se aplică aceste expresii, lucruri sau entităţi reale, obiective, care există ca atare (independent de cunoştinţele noastre subiective). Or, dacă Immanuel Kant are dreptate, prin firea lucrurilor noi nu putem face acest lucru, deoarece toate cunoştinţele noastre vizează «lucrul pentru noi», dar nu «lucrul în sine», obiectele «aşa cum le cunoaştem noi», dar nu «aşa cum sunt ele în realitate». Din perspectiva filozofiei wittgensteiniene a limbajului, acest fapt aruncă dubii asupra însuşi sensului expresiilor în cauză: în mod normal, expresiile pentru care nu putem determina cazuri clare de aplicare corectă (şi, respectiv, incorectă) pot fi declarate «lipsite de sens». Se pune deci întrebarea dacă nu cumva inaccesibilitatea «lucrului în sine» pune sub semnul întrebării însuşi conceptul respectiv. În acest context, ideea hegeliană conform căreia conceptele noastre pot capta esenţele («conceptul captează esenţa obiectului»), iar gândirea ne livrează realitatea obiectivă apare mai plauzibilă şi mai veridică decât cea kantiană. În mod paradoxal, s-ar putea ajunge astfel la concluzia că «spiritul ştiinţific» kantian este mai puţin realist decât «spiritul speculativ» hegelian.

Devine, în cele din urmă, oarecum lesne de înţeles cum poate filozofia să constea în speculaţie, adică în pură construcţie conceptuală. Ținta filozofiei speculative este obiectul sau lucrul în sine, sau, cum spune Hegel, „existentul“; însă, pentru noi cel puţin, obiectul nu poate fi altceva decât conceptele noastre despre el: „conceptul ca atare este existentul în sine şi pentru sine“ (G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei RSR, 1966, p. 32).

Speculaţia filozofică, aspirând la un adevăr ultim, nu are deci pentru ce să «transgreseze» limitele gândirii pure şi ale limbii; chiar în interiorul acestor graniţe ea poate descoperi adevărul privind obiectul explorării sale, căci obiectul se regăseşte în concept, iar conceptul, ca formă a gândirii, este fixat în limbaj („Formele gândirii sunt în primul rând depuse în limbajul omenesc“ – *idem*, p. 13). Pentru adjudecarea adevărului (filozofic), nu este deci nevoie de nici un «salt» din lumea «lucrurilor pentru noi» sau a simplelor «cunoştinţe» în lumea «lucrurilor în sine» sau a «existentului»; lucrurile în sine, realitatea însăşi, sunt deja «depozitate» în conceptele noastre, în limbaj. Sarcina filozofului speculativ este numai aceea de a reconstitui *logica* sau *arhitectonica* conceptelor, reconstituire prin care sunt dezvăluite nu numai structurile gândirii, ci şi structurile realităţii obiective. Este deci limpede că, pentru filozofie, nu este nimic de descoperit în lumea reală; nimic nu este «ascuns» acolo, care să nu poată fi regăsit de gândirea speculativă în lumea (apropiată şi accesibilă) a conceptelor. Cercetarea filozofică, metafizica însăşi, este aşadar posibilă ca simplă activitate conceptuală. Prin această concluzie, Hegel, autor ce poate concura la titlul de «cel mai mare filozof speculativ modern», pare să cadă de acord cu Wittgenstein, care, la rândul său, ar putea concura pentru titlul de «cel mai important critic al speculaţiei filozofice clasice». Căci, aşa cum ştiu iubitorii filozofiei secolului XX, Wittgenstein însuşi va insista asupra acestor trei teze privind gândirea filozofică:

1) «nu este nimic de descoperit» pentru că «nimic nu este ascuns», iar filozoful are «în faţa ochilor» (în limbaj) tot ceea ce este necesar în vederea rezolvării problemelor şi atingerii adevărului;

2) activitatea filozofică este activitate conceptuală, nu empirică; ea vizează clarificarea conceptuală, nu descoperirea de lucruri noi;

3) filozofia este o muncă asupra limbajului, nu asupra vreunei realităţi «de sine stătătoare», transcendente limbii.

Este mai presus de orice îndoială că aceste puncte comune dintre Hegel şi Wittgenstein sunt contrabalansate de nenumărate deosebiri între ei. Prima dintre acestea este, poate, aceea că Hegel

practica «munca asupra limbajului» ca pe o muncă de construcţie conceptuală speculativă, în timp ce Wittgenstein o practica sub forma analizei filozofice. Nu se pune deci problema de a vedea în Hegel un precursor al lui Wittgenstein, nici în Wittgenstein un continuator al lui Hegel. Este însă vorba de a recunoaşte unele dintre «punctele de contact» între gânditorii moderni cei mai diferiţi şi unele dintre tangenţele spirituale între curente distincte de preocupare filozofică, puncte de contact şi tangenţe ce atestă perenitatea frământărilor metafizice şi «asemănările de familie» dintre soluţiile schiţate. Până la urmă (dacă este îngăduită parafrazarea unui adagiu banal), nici un filozof nu e o insulă.

INTRODUCERE*

Obiectul acestor prelegeri îl constituie istoria universală privită filozofic, ceea ce înseamnă istoria universală în sine, şi nu consideraţii de ordin general pe care le-am deduce din aceasta şi pe care am urmări să le ilustrăm prin exemple împrumutate conţinutului ei.

I. Felurile de a trata istoria

Ca să lămurim dintru început ce este istoria privită filozofic, se impune mai întâi să examinăm şi celelalte modalităţi de tratare a istoriei. În total, există trei asemenea modalităţi de a considera istoria:

a) Istoria nemijlocită;
b) Istoria reflectată;
c) Cea filozofică.

a) Pentru a da o imagine definită a ceea ce înţelegem prin prima modalitate, cităm numele lui Herodot, Tucidide şi al altor asemenea istoriografi, care au descris îndeosebi fapte, întâmplări şi situaţii pe care le-au avut în faţa ochilor, împărtăşindu-se ei înşişi din spiritul lor şi transpunând în reprezentare mentală cele petrecute în afară. Fenomenul extern devine astfel reprezentare lăuntrică. La fel prelucrează şi poetul materialul pe care-l află în sensibilitatea sa, pentru a-l transforma în reprezentare. Fără

* Aducem pe această cale mulţumiri colegului nostru Gheorghe C. Vetra pentru bunăvoinţa sa de a revedea traducerea şi pentru sugestiile preţioase pe care ni le-a dat cu acest prilej (n. tr.).

îndoială, şi istoricii care scriu nemijlocit au avut la îndemână relatări şi naraţiuni ale altora (nu este cu putinţă ca un om să aibă singur totul); aceasta însă numai în acelaşi chip în care şi poetul foloseşte drept substrat limba cultă, căreia îi este atât de îndatorat. Istoriografii strâng în mănunchi evenimentele fugitive, depunându-le, pentru veşnicie, în templul Mnemosinei. Legendele, cântecele populare, tradiţiile trebuie însă excluse din domeniul istoriei nemijlocite, ele fiind încă plăsmuiri confuze, proprii de aceea reprezentării unor popoare nedefinite. Noi ne ocupăm aici numai de popoarele care au ştiut ce sunt şi ce urmăresc. Terenul realităţii contemplate şi contemplabile este mai sigur decât terenul efemerului, din care cresc legende şi poeme ce nu mai pot forma istoria unor popoare ajunse la o individualitate închegată.

Istoriografii nemijlocitului transformă deci întâmplările, faptele şi situaţiile contemporane lor în operă a reprezentării. Din acest motiv, cuprinsul unor astfel de lucrări istorice nu se poate întinde mult (ajunge să ne gândim la Herodot, Tucidide, Guicciardini); materialul esenţial pentru ele îl constituie ceea ce este prezent şi viu în preajma autorilor: structura autorului şi cea a întâmplărilor pe care le transpune în operă, spiritul autorului şi cel al evenimentelor pe care le narează este *unul şi acelaşi*. Autorul descrie evenimente la care a participat – în mai mică sau mai mare măsură – ori care, cel puţin, s-au petrecut în timpul vieţii sale. Este vorba de perioade de timp scurte, de imagini individuale ale unor oameni sau întâmplări; autorul îşi încheagă tabloul din trăsături izolate, nesupuse reflecţiei, urmărind să ofere reprezentării posterităţii o imagine la fel de precisă ca şi când ar fi contemplată cu ochi proprii ori narată deosebit de viu. El nu reflectează, deoarece trăieşte spiritul faptelor înfăţişate, din care nu s-a desprins însă. Dacă – aşa cum se întâmplă cu Cezar – autorul aparţine rangului conducătorilor militari ori al oamenilor de stat, ţelurile sale personale apar drept ţeluri ale istoriei. Afirmaţia făcută aici că un asemenea istoriograf nu reflectează, ci că înseşi personajele şi popoarele sunt cele care apar în scenă pare contrazisă de discursurile ce se întâlnesc de pildă la

Tucidide şi despre care se poate susţine cu certitudine că n-au fost rostite în forma în care sunt prezentate. Discursurile reprezintă însă şi ele fapte, şi anume fapte cu urmări deosebit de esenţiale. E drept, pentru a le da un caracter inofensiv, oamenii vorbesc adesea despre ele ca despre vorbe lipsite de importanţă. Astfel de discursuri lipsite de importanţă sunt numai flecăreală, şi flecăreala are singurul avantaj de a fi inofensivă. În schimb, discursurile de la popor la popor ori discursurile adresate popoarelor şi principilor sunt elemente integrante ale istoriei. Chiar dacă asemenea discursuri – de pildă cele atribuite lui Pericle, cel mai cultivat, cel mai veritabil şi mai nobil bărbat de stat – ar fi opera lui Tucidide, totuşi ele nu-i sunt străine lui Pericle. Prin asemenea cuvinte, oamenii de talia lui Pericle exprimă maxime proprii popoarelor şi personalităţii lor, exprimă conştiinţa poziţiei lor politice, a caracterului lor etic şi spiritual, precum şi principiile ce cârmuiesc ţelurile ori modul lor de acţiune. Ceea ce istoricul îi lasă să spună nu izvorăşte dintr-o conştiinţă de împrumut, ci constituie natura proprie a vorbitorului.

Istoricii de acest fel, la care trebuie să ajungi prin studiu şi la care trebuie să zăboveşti, dacă vrei să retrăieşti viaţa naţiunilor şi să pătrunzi în adâncurile ei – istorici la care afli nu numai erudiţie, ci adâncă şi autentică satisfacţie –, nu sunt atât de numeroşi pe cât s-ar putea crede: i-am numit pe Herodot, părintele, prin urmare iniţiatorul istoriei, şi pe Tucidide. *Retragerea celor zece mii* a lui Xenofon este de asemenea o carte cu un caracter tot atât de nemijlocit. Comentariile lui Cezar sunt capodopera simplă a unui spirit deosebit. În antichitate, istoricii de acest gen erau în mod necesar mari căpitani ori bărbaţi de stat; în Evul Mediu – dacă facem abstracţie de episcopi, care ocupau un loc central în afacerile de stat –, asemenea istorici au fost mai ales călugări, cronicari naivi, la fel de izolaţi de evenimentele politice pe cât erau de prinşi în ele oamenii din antichitate. În timpurile moderne condiţiile s-au schimbat cu totul. Cultura noastră tinde – în esenţă – să înţeleagă faptele şi în acest scop transformă de îndată toate întâmplările în expuneri destinate reprezentării. Cu deosebire asupra desfăşurării războaielor,

avem excelente asemenea expuneri clare, simple, putând foarte bine sta alături de cele ale lui Cezar, ba fiind chiar mai instructive, datorită bogăţiei conţinutului şi datelor privitoare la mijloacele şi la condiţiile de moment. Aceleiaşi categorii îi aparţin şi memoriile autorilor francezi. Scrise de multe ori de minţi pline de spirit, dar tratând evenimente minore, ele conţin deseori mult material anecdotic, astfel încât au o temelie şubredă; în multe cazuri, ele sunt adevărate capodopere (de pildă, *Memoriile* cardinalului de Retz, care înfăţişează un tablou istoric mai amplu). În Germania, maeştrii genului memorialistic sunt rari; printre aceşti istorici, Frederic cel Mare constituie o excepţie ilustră (*Histoire de mon temps*). De fapt, autorii de memorii trebuie să ocupe o poziţie înaltă. Numai de sus pot fi văzute lucrurile în ansamblu şi poate fi zărit fiecare element, altfel decât dacă priveşti de jos, printr-o ferestruică îngustă.

b) A doua modalitate a istoriei o putem numi istorie *care reflectează*. Este istoria a cărei înfăţişare nu se află în legătură cu epoca, ci care, în ceea ce priveşte spiritul, depăşeşte prezentul. În cadrul acestui al doilea gen se pot deosebi specii cu totul diferite.

aa) Se poate urmări realizarea în genere a unei priviri de ansamblu asupra întregii istorii a unui popor, a unei ţări sau chiar a lumii; cu un cuvânt se poate urmări scrierea a ceea ce numim *istorie generală*. În acest caz, esenţialul stă în prelucrarea materialului istoric, de care autorul se apropie cu spiritul său *propriu*, diferit de spiritul conţinutului. Deosebit de importante sunt principiile pe care autorul şi le fixează, în parte plecând de la conţinutul şi obiectivele acţiunilor şi evenimentelor pe care le descrie, şi, în parte, de la chipul în care înţelege să-şi conceapă opera. La noi, germanii, reflecţia şi inventivitatea în acest domeniu sunt foarte felurite, fiecare istoric având chipul său propriu de a gândi, deosebit de al altora. Englezii şi francezii ştiu, în genere, cum trebuie să se scrie istoria: ei ţin în mai mare măsură seama de punctul de vedere al culturii universale şi naţionale; la noi, fiecare născoceşte ceva original şi, în loc de a scrie istorie, ne străduim fără încetare să aflăm cum ar

trebui scrisă istoria. Această primă modalitate de istorie reflectată se alătură celei înfăţişate mai înainte când nu urmăreşte alt scop decât a înfăţişa istoria unei ţări în întregul ei. Dacă sunt bine întocmite, asemenea compilaţii (printre care se numără istoria lui Titus Livius, aceea a lui Diodor din Sicilia ori istoria Elveţiei scrisă de Johannes von Müller) au un merit foarte mare. Desigur, este de preferat ca autorii lor, apropiindu-se de istoricii care reprezintă prima modalitate, să scrie atât de sugestiv încât cititorul să capete impresia că-i aude povestind pe contemporanii ori martorii oculari ai evenimentelor. Se întâmplă adesea însă ca tonul firesc al unui individ ce aparţine unei anumite culturi să nu fie modificat potrivit epocii istorice care face obiectul lucrării respective, iar spiritul ce vorbeşte prin glasul autorului să fie diferit de spiritul epocii tratate. Astfel, Livius pune în gura vechilor regi ai Romei, a consulilor şi a comandanţilor de oşti discursuri care se potrivesc mai curând unui abil avocat din epoca sa, contrastând astfel puternic cu legendele autentice păstrate din vechime. Ca exemplu putem cita fabula lui Menenius Agrippa. Acelaşi autor descrie unele bătălii ca şi când ar fi fost de faţă, folosind însă în acest scop trăsături ce se potrivesc bătăliilor din orice timp; precizia anumitor descrieri contrastează, pe de altă parte, cu lipsa unor corelaţii şi cu inconsecvenţe ce domnesc adesea în alte pasaje referitoare la situaţii de importanţă capitală. Deosebirea dintre un asemenea compilator şi istoricul ce scrie nemijlocit poate fi înţeleasă cu toată claritatea dacă se compară – pentru perioadele de timp pentru care această operă s-a păstrat – istoria lui Polibiu cu modul în care Livius a folosit-o, a privat-o de bogăţia concretului şi a prescurtat-o. Străduinţa de a realiza o expunere fidelă a epocilor pe care le înfăţişează dă istoriei lui Johannes von Müller un aspect sec, pedant, de o solemnitate ce sună a gol. Cu mai multă plăcere se citeşte lucrarea scrisă de bătrânul Chudy asupra aceluiaşi subiect: totul este mai naiv şi mai natural în comparaţie cu stilul arhaizant afectat şi artificial al lui Müller.

O istorie care urmăreşte să îmbrăţişeze perioade îndelungate de timp – eventual întreaga istorie universală – trebuie de fapt să

renunţe la prezentarea realităţilor individuale şi să se mărginească la abstracţii; acest lucru se întâmplă nu numai deoarece evenimente şi acţiuni trebuie omise, ci şi deoarece gândirea rămâne în esenţă agentul de rezumare cel mai eficace. O bătălie, o mare victorie, un asediu nu mai sunt privite în sine, ci sunt reduse la simple determinări. Când povesteşte războaiele cu volscii, Livius menţionează uneori doar atât: „În acel an s-a purtat război cu volscii“.

bb) A doua specie a istoriei reflectate este, în ordine, cea *pragmatică*. Când avem de-a face cu trecutul, ocupându-ne de o lume îndepărtată în timp, se dezvăluie spiritului un prezent primit ca răsplată pentru strădiunţa depusă prin activitatea sa proprie. Evenimentele exterioare sunt multiple şi diferite, dar caracterul lor general şi lăuntric, coerenţa lor este *una singură*. Acest fapt suspendă trecutul, conferind evenimentului caracterul prezentului. Reflecţiile pragmatice, oricât de abstracte ar fi ele, devin astfel de fapt un prezent şi insuflă povestirilor despre trecut o viaţă proaspătă. Desigur, depinde de spiritul fiecărui autor ca asemenea reflecţii să fie într-adevăr interesante şi stimulante. Ne referim în acest sens îndeosebi la reflecţiile şi preceptele morale ce se pot desprinde din lucrările istorice şi în vederea cărora asemenea lucrări au fost adesea întocmite. Chiar dacă trebuie admis că exemplele unor fapte bune înalţă sufletul şi că ar trebui folosite în educaţia morală a copiilor, pentru a-i pătrunde de sentimentul binelui, totuşi destinele popoarelor şi statelor, interesele, stările şi complicaţiile lor aparţin unui alt domeniu. Domnitorii, oamenii de stat şi popoarele sunt îndeosebi îndrumate să tragă învăţătură din experienţa istoriei. Atât experienţa, cât şi istoria ne arată însă că nicicând popoarele şi regimurile n-au învăţat ceva din istorie şi n-au acţionat potrivit preceptelor ce ar fi trebuit desprinse din ea. Fiecare epocă se caracterizează prin împrejurări atât de specifice, constituie o situaţie atât de individuală, încât reclamă hotărâri care trebuie şi nu se pot lua decât din lăuntrul său. În tumultul evenimentelor istoriei, un principiu general, ori amintirea unor împrejurări asemănătoare, nu poate fi de folos, căci o asemenea palidă amintire nu are nici o

putere faţă de forţa şi neprevăzutul prezentului. Nimic mai searbăd în privinţa aceasta decât referirea, adesea repetată, la exemple din istoria greacă şi romană, referire la care s-a recurs atât de frecvent în timpul Revoluţiei Franceze. Nimic mai diferit decât natura acestor popoare antice în comparaţie cu natura timpurilor noastre. Chiar şi Johannes von Müller, care, atât în istoria sa universală, cât şi în istoria Elveţiei, a urmărit să pună la îndemâna principilor, guvernelor şi popoarelor – în special la îndemâna poporului elveţian – învăţături morale (el a întocmit chiar o colecţie personală de învăţăminte şi reflecţii, indicând adesea, în corespondenţa sa, numărul exact de cugetări pe care le-a conceput în săptămâna respectivă), nu poate să înscrie acest fapt printre cele mai meritorii realizări ale sale. Realitatea este că numai o înţelegere temeinică, liberă, cuprinzătoare a situaţiilor şi sensul adânc al ideii (aşa cum ele se manifestă, de pildă, în *Spiritul legilor* a lui Montesquieu) pot conferi reflecţiilor adevăr şi interes. De aceea istoriile redactate la nivelul reflecţiei se succed una alteia; fiecărui autor îi stau la dispoziţie materialele, fiecare poate cu uşurinţă să se considere apt să le ordoneze şi să le prelucreze, făcând să prevaleze în ele spiritul său drept spirit al epocilor tratate. Din repulsie faţă de asemenea istorii la nivelul reflecţiei s-a revenit adesea la prezentări, îmbrăţişând toate punctele de vedere ale unui eveniment. Acestea au într-adevăr oarecare valoare, dar de cele mai multe ori nu oferă altceva decât material brut. Noi, germanii, ne mulţumim cu atâta; francezii, dimpotrivă, transpun cu fantezie trecutul în prezent, raportându-l la stările actuale.

cc) A treia modalitate a istoriei reflectate este cea *critică*: ea trebuie menţionată, deoarece reprezintă cu precădere felul în care este tratată istoria în zilele noastre în Germania. Ceea ce se înfăţişează în acest caz nu este istoria însăşi, ci o istorie a istoriei, o apreciere critică a naraţiunilor istorice şi o examinare a adevărului şi a verosimilităţii lor. Trăsătura care este şi trebuie să fie specifică acestui procedeu constă în ascuţimea cu care scriitorul cenzurează naraţiunile, şi nu în faptele narate. Francezii au realizat în acest

domeniu numeroase lucrări temeinice şi bine gândite. Totuşi ei nu au intenţionat să consacre atare procedeu ca procedeu istoric, ci au conceput asemenea consideraţii sub forma unor disertaţii critice. În Germania, aşa-numita critică făcută de la înălţimea catedrei a pus stăpânire atât pe filologie, cât şi pe cărţile de istorie. Această critică de la înălţimea catedrei a trebuit mai târziu să-şi plătească tributul, deschizând calea la tot felul de plăsmuiri străine istoriei, produse ale unei fantezii vane. Este vorba, în acest caz, de cealaltă modalitate de actualizare a istoriei, anume prin substituirea unor idei subiective datelor istorice – idei considerate cu atât mai valoroase, cu cât sunt mai îndrăzneţe, adică cu cât se întemeiază pe date mai sărace şi cu cât contrazic mai făţiş certitudinile istorice.

dd) Ultima speţă a istoriei reflectate este aceea care de la început se înfăţişează ca având o natură parţială. Deşi abstractizează, deoarece porneşte de la puncte de vedere generale (prezentându-se, de pildă, ca istorie a artei, a dreptului, a religiei), ea reprezintă o trecere către istoria universală privită filozofic. În timpul nostru, acest fel de *istorie conceptuală* a fost cultivată şi scoasă în evidenţă în mai mare măsură. Asemenea ramuri ale istoriei au un anumit raport cu istoria integrală a unui popor, iar totul depinde de faptul dacă sunt relevate corelaţiile întregului sau acestea sunt căutate doar în condiţii exterioare. În acest din urmă caz, ele par ca manifestări cu totul întâmplătoare ale popoarelor. Atunci când, atingând nivelul reflecţiei, istoria ajunge să urmărească puncte de vedere generale, trebuie să observăm că, în cazul în care asemenea puncte de vedere sunt prin natura lor veridice, ele nu constituie numai firul vizibil şi ordonarea exterioară, ci însuşi spiritul intern care cârmuieşte evenimentele şi acţiunile. Într-adevăr, aşa cum Mercur cârmuieşte sufletele, ideea este, în realitate, cârmuitor al popoarelor şi al lumii, iar spiritul, adică voinţa sa raţională şi necesară, este ceea ce a condus şi conduce evenimentele istorice: cunoaşterea spiritului, în această activitate de conducere, este scopul pe care-l urmărim aici. Şi iată-ne ajunşi astfel la

c) A treia modalitate a istoriei, cea *filozofică*. Dacă privitor la cele două modalităţi anterioare nu am avut nimic de lămurit, deoarece conceptul lor era de la sine înţeles, lucrurile stau altfel cu această ultimă modalitate; ea pare, într-adevăr, să necesite o explicare şi o îndreptăţire. De fapt se poate spune în genere că filozofia istoriei nu înseamnă altceva decât a cuprinde istoria prin actul gândirii ei. De gândire nu ne putem nicidecum despărţi; prin ea ne deosebim de animal, şi de aceea atât în simţire, în cunoştinţe şi cunoaştere, cât şi în instincte şi-n voinţă – întrucât ele sunt omeneşti – există gândire. Această referire la gândire poate să apară aici de fapt nelalocul ei, deoarece în istorie gândirea este subordonată datului şi existentului, care îi constituie temelia şi care o conduce, pe când, dimpotrivă, filozofiei i se atribuie idei proprii, cărora speculaţia le dă naştere din sine, fără a ţine seama de ceea ce fiinţează. Dacă filozofia s-ar apropia de istorie cu asemenea idei, ea ar trata-o ca material, nu ar privi-o aşa cum este, ci ar modela-o conform gândirii, ar construi-o deci, cum se spune, a priori. Deoarece istoria trebuie să îmbrăţişeze numai ce se petrece şi ce s-a petrecut – întâmplări şi fapte – şi este cu atât mai adevărată cu cât urmează mai de aproape ceea ce este dat, s-ar părea că activitatea filozofiei este în contradicţie cu această îndeletnicire. Contradicţia de mai sus şi obiecţiile ce rezultă din ea împotriva speculaţiei trebuie explicate şi respinse cu această ocazie, fără însă a ne lăsa antrenaţi în amendări ale nenumăratelor şi feluritelor reprezentări deplasate care circulă, ori sunt necontenit reactualizate, şi care privesc scopul, punctele de interes şi modalităţile de tratare ale faptelor istorice şi ale raportului lor cu filozofia.

Singurul, unicul gând ce constituie aportul propriu al filozofiei este aici gândul – primordial în simplitatea lui – că *raţiunea* stăpâneşte lumea şi că deci şi istoria universală are o desfăşurare raţională. Această convingere şi viziune constituie în genere o *presupoziţie* pentru orice abordare a istoriei ca atare; pentru filozofia însăşi, ea nu este nicidecum o presupoziţie.

În filozofie, prin cunoaşterea speculativă se dovedeşte că raţiunea – ne putem opri la această expresie fără a dezbate mai de aproape relaţia şi modul său de raportare la Dumnezeu – este *substanţa şi puterea infinită*, îşi este sieşi *materia infinită* pentru întreaga existenţă naturală şi spirituală, cât şi *forma infinită*, prin urmare, *dynamis*-ul acestui conţinut al ei. *Substanţă* este raţiunea, adică e ceea ce prin sine şi în sine dă fiinţă şi persistenţă întregii realităţi; ea este *putere infinită*, deoarece raţiunea nu este atât de firavă încât să se mărginească la natura ideală, la ceea ce se impune, rămânând străină de realitate, ca ceva cu totul deosebit de ea, aflându-se cine ştie unde, doar în mintea câtorva; ea este *conţinut infinit*, esenţialitate şi adevăr deplin, material pe care îl dă *activităţii* sale spre prelucrare, deoarece – spre deosebire de activitatea finită – raţiunea nu are nevoie de condiţia unui material exterior mijloacelor date, din care să primească hrana şi obiectul activităţii sale; ea îşi găseşte în sine izvorul şi-şi este propriul material pe care-l prelucrează: după cum ea îşi este sieşi proprie presupoziţie şi scopul final absolut, tot astfel ea însăşi este adeverirea şi generarea, din lăuntrul fenomenului, a acestora, anume nu numai ca univers natural, ci şi ca univers spiritual, în istoria universală. Această idee este adevărul, eternul, puterea prin excelenţă; ea se dezvăluie în univers, şi nimic altceva nu se revelează în el decât ea însăşi, gloria şi măreţia ei; acest lucru este – aşa cum am spus – ceea ce se demonstrează în filozofie şi, în cazul nostru, este presupus ca demonstrat.

Mă adresez acum acelora dintre dumneavoastră, domnii mei, care nu sunteţi încă familiarizaţi cu filozofia, cerându-vă să vă apropiaţi de aceste prelegeri de istorie universală cu credinţa în raţiune, cu dorinţa, cu setea cunoaşterii ei; aceasta deoarece, într-adevăr, în studiul ştiinţelor ar trebui presupusă ca necesitate subiectivă dorinţa unei pătrunderi raţionale, a unei cunoaşteri propriu-zise, şi nu doar a unei colecţionări de cunoştinţe. Dacă o dată cu abordarea istoriei universale nu aducem şi gândul, recunoaşterea raţiunii, ar trebui să avem cel puţin credinţa fermă, de nezdruncinat, că raţiunea este totuşi prezentă în istoria universală şi că lumea intelectului

şi a voinţei conştiente de sine nu este lăsată la voia întâmplării, ci că ea trebuie să se dezvăluie, până la urmă, în lumina ideii care ia act de sine. De fapt, nici nu am nevoie să recurg în prealabil la o asemenea credinţă. Ceea ce am spus până acum, şi voi repeta încă, nu trebuie înţeles numai ca presupoziţie – nici pentru ştiinţa de care ne ocupăm –, ci ca îmbrăţişare a întregului, ca rezultat al cercetării pe care avem a o întreprinde, rezultat cunoscut mie, deoarece eu cunosc încă de pe acum întregul. Abia din însăşi considerarea istoriei universale trebuie să reiasă că orice se va fi întâmplat în decursul ei s-a întâmplat potrivit raţiunii, că ea este mersul raţional, necesar al spiritului universal, a cărui natură este permanent una şi aceeaşi şi care îşi explicitează însă tocmai în existenţa lumii natura unică, proprie sieşi. Aşa cum am spus, aceasta trebuie să constituie rezultatul istoriei. Dar istoria trebuie luată aşa cum este şi ea ne obligă să procedăm istoric, deci empiric.

Printre altele, nu trebuie să ne lăsăm seduşi de istoricii de specialitate, deoarece aceştia, cu deosebire unii dintre istoricii germani care se bucură de o mare autoritate, introduc în istorie tocmai ceea ce ei reproşează filozofilor, anume plăsmuiri apriorice. Există, de pildă, un mit foarte răspândit potrivit căruia ar fi existat, ca prim şi cel mai vechi popor, un popor căruia Dumnezeu i-ar fi împărtăşit nemijlocit învăţătura, înzestrându-l cu desăvârşită pricepere şi înţelepciune, cu o cunoaştere pătrunzătoare a tuturor legilor naturii şi adevărurilor spirituale; există de asemenea plăsmuirea că au existat cutare sau cutare popoare de preoţi; sau – ca să arătăm un exemplu ceva mai deosebit – că ar fi existat un epos roman din care istoriografii au extras istoria cea mai veche etc. Invocarea unor asemenea surse ca având autoritate s-o lăsăm pe seama unor istorici de meserie fantezişti, pentru care ele nu constituie nicidecum ceva neobişnuit.

Am putea aşadar enunţa drept o primă condiţie că trebuie să înregistrăm fidel faptul istoric; numai că în expresii generale, ca de pildă „fidel“ ori „a înregistra“, rezidă o ambiguitate. Până şi istoriograful comun şi mediu, care crede şi pretinde că nu face altceva decât să recepţioneze, supunându-se strict datului, nu se

poate comporta pasiv față de gândirea sa, ci aduce cu sine categoriile sale proprii și privește prin ele ceea ce i se înfățișează; îndeosebi peste tot unde caracterul științific trebuie să fie prezent nu se poate îngădui rațiunii să adoarmă, ci trebuie întrebuințată reflecția. Cine contemplă lumea în mod rațional este, la rândul său, privit rațional de ea, ambele elemente determinându-se reciproc. Dar despre diferitele feluri de reflecție, despre varietatea punctelor de vedere și de apreciere, fie numai în ce privește importanța sau lipsa de importanță a faptelor – ceea ce constituie cea mai apropiată categorie –, nu este locul să ne ocupăm aici.

Voi aminti doar două forme și puncte de vedere legate de convingerea generală că, atât în lume, cât și în istoria universală, rațiunea a stăpânit și stăpânește, aceasta deoarece ele ne dau prilejul să atingem mai de aproape punctul central în care rezidă greutatea problemei, indicându-ne totodată și ceea ce trebuie să menționăm în continuare.

Voi aminti în primul rând faptul istoric că acela care – primul – a afirmat că νοῦς, intelectul în genere, sau rațiunea, conduce lumea a fost filozoful elin Anaxagora. Nu era vorba de inteligență ca rațiune conștientă de sine, nici de un spirit ca atare, aceste două noțiuni trebuind bine deosebite una de cealaltă. Mișcarea sistemului solar se petrece după legi imutabile; aceste legi sunt rațiunea lui, dar nici soarele, nici planetele care se învârtesc în jurul său conform acestor legi, nu au conștiința acestui fapt. Un asemenea gând că înăuntrul naturii este rațiune, că ea este condusă nestrămutat de legi generale nu ne izbește; ne-am obișnuit cu asemenea lucruri și nu le dăm o deosebită importanță: am menționat faptul istoric de mai sus tocmai pentru a pune în evidență lecția istoriei potrivit căreia ceea ce poate să ne apară în prezent ca loc comun nu a existat dintotdeauna în lume și că, dimpotrivă, ivirea unui asemenea gând marchează o epocă în istoria spiritului uman. Vorbind despre Anaxagora, ca autorul acestui gând, Aristotel spune că el apare ca un om cu mintea clară printre oamenii stăpâniți de beție. Socrate a preluat de la Anaxagora gândul de mai sus, care a continuat să

rămână în filozofie ideea dominantă, excepţie făcând Epicur, pentru care toate evenimentele se datorau întâmplării. Platon pune în gura lui Socrate următoarele cuvinte: „M-am bucurat de această gândire, şi speram a fi găsit un învăţător care să-mi tălmăcească natura conform raţiunii; care să-mi înfăţişeze în ceea ce este particular scopul propriu particularului, iar în întreg scopul de natură universală. Nu cu uşurinţă aş fi renunţat la această speranţă. Dar câtă dezamăgire am încercat când, parcurgând eu însumi cu tot zelul scrierile lui Anaxagora, am constatat că în locul raţiunii el nu invocă decât cauze externe ca aerul, eterul, apa şi altele asemenea". Reiese că lacuna pe care Socrate o aflã în principiul lui Anaxagora nu priveşte principiul în sine, ci lipsa aplicării sale la natura concretă, faptul că natura nu este înţeleasă şi concepută pornind de la acest principiu, care rămânea în genere abstract înţeles, şi că ea nu era sesizată ca o dezvoltare a principiului, deci ca o întocmire generată de raţiune. De pe acum atrag atenţia asupra acestei deosebiri, anume dacă o definire, un principiu, un adevăr sunt reţinute doar abstract, ori dacă se trece la determinarea mai apropiată şi la dezvoltarea concretă. Această deosebire este esenţială şi, printre altele, vom reveni cu stăruinţă asupra ei la finele istoriei noastre universale, atunci când vom cerceta aspectele politice cele mai recente.

Al doilea fapt pe care-l menţionez este acela că apariţia gândului conform căruia raţiunea cârmuieşte lumea stă în strânsă legătură cu o altă aplicaţie bine cunoscută nouă, anume sub forma adevărului religios că lumea nu este lăsată la voia întâmplării şi a unor cauze externe incidentale, ci, dimpotrivă, că ea este cârmuită de *providenţă*. Am afirmat mai înainte că nu vreau să apelez la credinţa dumneavoastră în principiul enunţat; totuşi mi-aş îngădui să fac apel la credinţa în el, *sub această formă ce ţine de religie*, dacă în genere specificul ştiinţei filozofice ar admite ca presupoziţiile să fie valabile, sau – altfel spus – deoarece ştiinţa despre care tratăm aici trebuie ea însăşi să facă mai întâi dovada nu a adevărului, ci a justeţei acelui principiu. Adevărul că o providenţă, şi anume providenţa divină, prezidează la ceea ce se întâmplă în lume corespunde

principiului arătat, deoarece providenţa divină este înţelepciunea conformă puterii infinite, care îşi realizează scopurile, mai bine zis scopul final raţional şi absolut al lumii; raţiunea este gândirea care se determină întru totul liber pe sine însăşi.

Mai departe iese însă la iveală şi deosebirea – putem spune chiar antinomia – care există între această credinţă şi principiul nostru, întocmai ca şi între cerinţa lui Socrate faţă de principiul lui Anaxagora. Credinţa despre care vorbim este şi ea la fel de nedeterminată, este ceea ce se numeşte în genere credinţa în providenţă; ea nu ajunge până la ceea ce este determinat, până la aplicarea la întreg, la procesul cuprinzător al istoriei universale. A explica istoria înseamnă însă a dezvălui pasiunile omului, care constituie geniul ei, forţele ei active, caracterul determinant al providenţei fiind numit în mod obişnuit *planul ei*. Acest plan însă este ceva ce trebuie să rămână ascuns privirilor noastre şi ar fi chiar o cutezanţă a voi să-l cunoaştem. Neştiinţa lui Anaxagora asupra felului în care se manifestă raţiunea în realitate era sinceră; la el, şi în genere în Grecia, conştiinţa gândirii nu ajunsese mai departe până în acel moment. Anaxagora nu era în stare să aplice principiul său general la existenţa concretă, să o cunoască pe aceasta din el; Socrate abia a făcut un pas înainte în înţelegerea îmbinării concretului cu generalul. Anaxagora nu avea deci o atitudine potrivnică faţă de o asemenea aplicare; credinţa în providenţă, la care ne referim, este cel puţin împotriva aplicării în mare, adică împotriva cunoaşterii planului providenţei. Este adevărat că principiul este pus în aplicare ici-colo în unele cazuri particulare; astfel, unele firi pioase văd în anumite întâmplări izolate nu doar hazard, ci o intervenţie divină, de pildă dacă cineva aflat la grea cumpănă primeşte un ajutor neaşteptat. Este vorba însă de scopuri cu o natură limitată, de scopuri ce se mărginesc la individul respectiv. În istoria universală întâlnim însă indivizi care sunt popoare şi totalităţi care sunt state; nu mai putem rămâne deci la credinţa în providenţă – să-i zicem astfel – a unor negustoraşi de mărunţişuri, dar tot aşa de puţin putem rămâne la credinţa abstractă, nedefinită, care înţelege să meargă până la

generalitatea că există o providenţă, nu însă şi până la acţiunile mai îndeaproape determinate ale acesteia. Dimpotrivă, pentru noi trebuie să fie o preocupare serioasă aceea de a cunoaşte căile providenţei, mijloacele şi manifestările ei în istorie şi de a le raporta la principiul general amintit.

Menţionând cunoaşterea planului providenţei divine, am atins o întrebare de o importanţă primordială în timpurile noastre, anume întrebarea cu privire la posibilitatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu sau, mai curând – deoarece faptul a încetat să mai constituie o întrebare –, ne concentrăm asupra învăţăturii, ce a devenit o prejudecată, că a-l cunoaşte pe Dumnezeu este cu neputinţă. Într-adevăr, contrar a ceea ce se porunceşte în Sfânta Scriptură ca supremă datorie, anume nu numai de a-l iubi pe Dumnezeu, ci şi de a-l cunoaşte, domneşte astăzi tocmai credinţa opusă faţă de cele ce se spun acolo, anume că spiritul este acela care ne duce la adevăr, el cunoaşte toate lucrurile, pătrunzând până şi adâncurile dumnezeirii. Situând fiinţa divină dincolo de cunoaşterea noastră şi în genere dincolo de lucrurile omeneşti, se ajunge la poziţia comodă de a te complăcea în propriile reprezentări. Se înlătură astfel obligaţia de a mai raporta cunoaşterea proprie la divin sau la adevăr; dimpotrivă, vanitatea ce izvorăşte din această cunoaştere, ca şi sentimentul subiectiv, capătă o deplină justificare, iar smerenia cuvioasă, îndepărtând de ea cunoaşterea lui Dumnezeu, ştie prea bine ce câştigă pe această cale pentru bunul ei plac şi pentru comportarea ei deşartă.

Tocmai din acest motiv eu nu am voit să omit menţiunea că principiul nostru, potrivit căruia raţiunea cârmuieşte şi a cârmuit lumea, este legat de întrebarea asupra posibilităţii cunoaşterii lui Dumnezeu, anume pentru a împiedica bănuiala că filozofia s-ar sfii sau ar trebui să se sfiască de a aminti adevărurile religioase şi că le-ar ocoli, deoarece nu ar avea – ca să spunem astfel – conştiinţa curată faţă de ele. Dimpotrivă, adevărul este că, în timpurile mai noi, s-a ajuns până acolo încât filozofia trebuie să se intereseze de conţinutul religios, în opoziţie cu un anumit fel de teologie. În

religia creştină, Dumnezeu s-a revelat, adică i-a îngăduit omului să-l cunoască în ceea ce este; astfel el nu mai constituie o entitate ascunsă, închisă în sine; prin această posibilitate de a-l cunoaşte pe Dumnezeu ni s-a impus şi datoria s-o urmăm. Dumnezeu nu vrea ca fii ai săi suflete mici şi minţi goale; el vrea fii al căror spirit, sărac prin natura sa, să se îmbogăţească cunoscându-l, fii care să pună întreaga lor preţuire în această singură cunoaştere a lui Dumnezeu. Dezvoltarea spiritului reflexiv, pornită de la această temelie a revelaţiei fiinţei divine, trebuie să ajungă în cele din urmă până la punctul în care ceea ce s-a înfăţişat mai întâi spiritului care simte şi îşi reprezintă să fie cuprins şi cu gândirea; va sosi în fine şi timpul în care rodul bogat al raţiunii creatoare, pe care-l reprezintă istoria universală, să fie şi el înţeles. A fost o bucată de vreme moda să se admire înţelepciunea lui Dumnezeu aşa cum ea se manifestă în animale, în plante ori în unele destine izolate. Dacă se admite că providenţa se revelează în asemenea obiecte şi materii, de ce nu s-ar admite că ea se revelează şi în istoria universală? Poate că această materie pare prea vastă. Dar înţelepciunea dumnezeiască, adică raţiunea, este una şi aceeaşi atât în cele mari, cât şi în cele mici, iar nouă nu ne este îngăduit să-l considerăm pe Dumnezeu prea slab pentru a-şi manifesta înţelepciunea în lucrurile mari. Cunoaşterea noastră tinde să ne facă să înţelegem că ţelul înţelepciunii eterne s-a înfăţişat în chip asemănător în domeniul naturii, ca şi în domeniul spiritului eficient şi activ în lume. Concepţia noastră reprezintă întrucâtva o teodicee, o justificare a lui Dumnezeu pe care Leibniz a încercat-o metafizic în felul său, în categorii încă nedeterminate şi abstracte, astfel încât răul era cuprins în lume, iar spiritul reflexiv trebuia să se împace cu el. De fapt, nicăieri tentaţia în favoarea unei asemenea concepţii împăciuitoare nu este mai mare decât în istoria universală. La o asemenea împăcare nu se poate ajunge decât prin cunoaşterea afirmativului, în care negativul dispare ca subordonat şi înfrânt; prin conştiinţa, pe de o parte, a ceea ce constituie într-adevăr scopul final al lumii, iar pe de altă parte a faptului că acest scop s-a realizat în lume şi că, în ultimă instanţă, răul nu se afirmă

alături de el. Pentru aceasta nu este însă nicidecum suficientă doar credinţa în νοῦς şi în providenţă. Raţiunea despre care s-a spus că guvernează lumea este un cuvânt tot aşa de puţin determinat ca şi providenţa – se vorbeşte mereu de raţiune fără însă să se poată arăta care-i este determinarea, care-i este conţinutul potrivit căruia să putem judeca dacă ceva este raţional sau neraţional. Raţiunea, înţeleasă în determinarea ei, aceasta are în primul rând importanţă; restul – dacă este să rămânem tot la raţiune în genere – sunt numai vorbe. Cu aceste indicaţii trecem acum la celălalt punct de vedere pe care intenţionăm să-l luăm în considerare în această introducere.

II. Determinarea mai strânsă a principiului

Întrebarea despre *determinarea rațiunii* în ea însăşi coincide, în măsura în care rațiunea este privită în raport lumea, cu întrebarea asupra *scopului ultim al lumii*; privită mai îndeaproape, această expresie subînțelege că scopul trebuie realizat, împlinit. Două aspecte sunt de examinat în această privință, şi anume: conținutul acestui scop ultim, determinarea însăşi ca atare, şi realizarea ei.

În primul rând trebuie să ținem seama că obiectul nostru, *istoria universală*, se desfăşoară pe tărâmul spiritului. Lumea cuprinde în sine atât natura fizică, cât şi cea psihică; natura fizică intervine şi ea în istoria universală, şi noi vom atrage atenția încă de la început asupra condițiilor fundamentale ale determinării de către natură. Elementul substanțial îl constituie însă spiritul şi cursul desfăşurării sale. Nu avem a ne ocupa aici de natură sub aspectul sub care şi ea este, în sine, tot un sistem al rațiunii, prezent într-un element deosebit, propriu, ci o vom privi numai în raport cu spiritul. Pe scena pe care-l contemplăm – istoria universală – spiritul se înfățişează în schimb în realitatea sa cea mai concretă; independent de aceasta sau mai curând tocmai pentru a sesiza şi ceea ce este general în această înfățişare concretă a sa, trebuie să păşim în prealabil la câteva determinări abstracte privind *natura spiritului*. Aici se poate face acest lucru mai curând sub forma unor afirmații; de altfel, nici nu este locul de a dezvolta speculativ ideea spiritului, căci – aşa cum am arătat – ceea ce se poate spune într-o introducere trebuie privit în genere, ca element istoric, ca presupoziție, fie dezvoltată şi dovedită în altă parte, fie urmând abia să capete adeverire prin continuarea studiului ştiinței istoriei. Avem deci a înfățişa aici:

a) determinările abstracte ale naturii spiritului;

b) mijloacele întrebuințate de spirit pentru realizarea ideii sale;

c) în ultimă instanţă trebuie luată în considerare structura ce reprezintă realizarea desăvârşită a spiritului înlăuntrul existenţei – statul.

a) Natura spiritului poate fi cunoscută prin ceea ce îi este întru totul opus. Aşa cum greutatea constituie substanţa materiei, tot astfel trebuie să spunem că substanţa, esenţa spiritului este libertatea. Oricine va admite fără şovăire că, printre alte însuşiri, spiritul posedă şi libertatea; filozofia ne învaţă însă că toate însuşirile spiritului nu fiinţează decât prin libertate, că toate sunt numai mijloace pentru a realiza libertatea, toate o caută şi o scot la lumină; este una din cunoştinţele dobândite prin filozofia speculativă că *libertatea constituie singurul adevăr al spiritului*. Materia este grea, întrucât tinde spre un centru: în esenţă, ea este compusă, fiinţează despărţit; ea îşi caută unitatea şi deci tinde să se anuleze pe sine însăşi, căutându-şi contrariul; dacă ar ajunge la aceasta, ea nu ar mai fi materie, ci ar pieri: ea aspiră la idealitate, deoarece în unitate este ea ideală. Spiritul, dimpotrivă, este tocmai ceea ce are centrul în sine, ceea ce nu are unitatea în afara sa, deoarece şi-a găsit-o: el este în sine şi la sine însuşi. Materia îşi are substanţa în afara sa; spiritul este „fiinţare la sine însuşi". Tocmai în aceasta constă libertatea, căci doar atunci când sunt dependent mă raportez la altceva, ce nu e eu şi nu pot să exist fără ceva exterior; liber sunt când sunt la mine însumi. Această existenţă la sine însuşi a spiritului este conştiinţă de sine, conştiinţa despre sine însuşi. Două lucruri trebuie deosebite în conştiinţă: întâi faptul *că* ştiu, şi în al doilea rând *ce* ştiu. În conştiinţa de sine, ambele coincid, deoarece spiritul se ştie pe sine însuşi; el este judecare asupra propriei sale naturi şi totodată activitate de a ajunge la sine, şi astfel de a se crea, de a se face ceva ce este în sine. Ca urmare a acestei determinări abstracte, se poate spune despre istoria universală că ea ar fi expunerea spiritului în elaborarea cunoaşterii a ceea ce el este în sine, şi tot aşa cum sămânţa poartă în sine întreaga natura a pomului, gustul şi forma fructelor, la fel manifestările iniţiale ale spiritului

conţin de pe acum în mod virtual întreaga istorie. Orientalii încă nu ştiu că spiritul, sau omul ca atare, este liber în sine; deoarece nu ştiu, nici nu sunt liberi; ei ştiu că doar un singur om este liber, dar tocmai de aceea asemenea libertate este numai bun-plac, sălbăticie, întunecime a patimii sau uneori îndulcire, domesticire a ei, deci tot hazard al naturii sau bun-plac. Din acest motiv, acel singur om este doar un despot, nu un om liber. Abia la greci s-a ivit conştiinţa libertăţii, şi de aceea ei au fost liberi; ca şi romanii, ei ştiau că numai unii oameni sunt liberi, nu omul ca atare. Acest din urmă lucru nu-l ştia nici Platon însuşi şi nici Aristotel. Aşa se explică nu numai faptul că grecii au avut sclavi şi că atât viaţa lor, cât şi existenţa admirabilei lor libertăţi au fost legate de această împrejurare, ci şi faptul că libertatea lor n-a fost, pe de o parte, decât o întâmplare, modestă şi trecătoare floare, iar pe de altă parte o aspră înrobire a calităţii de om, a umanului ca atare. Naţiunile germanice abia au ajuns, în cadrul creştinismului, la conştiinţa că omul în calitatea sa de om este liber, că libertatea spiritului constituie natura sa în ce îi este mai propriu; această conştiinţă s-a trezit pentru prima dată în religie, în zona cea mai intimă a spiritului; dar faptul de a întipări acest principiu şi realităţilor lumeşti a constituit o altă sarcină, a cărei dezlegare şi îndeplinire cer o grea şi îndelungată muncă de desăvârşire. Astfel, prin adoptarea religiei creştine, sclavajul nu a dispărut de îndată; şi mai puţin a ajuns prin acest fapt să predomine libertatea înăuntrul statelor, să se organizeze regimurile şi constituţiile pe o bază raţională ori să se întemeieze chiar pe principiul libertăţii. Această aplicare a principiului în lumea laică, modificarea şi pătrunderea adâncă a realităţii lumeşti de către el reprezintă o desfăşurare îndelungată, care constituie istoria însăşi. Am atras mai înainte atenţia asupra deosebirii care există între principiu ca atare şi aplicare, adică introducerea şi înfăptuirea lui în realitatea spiritului şi a vieţii; această deosebire reprezintă o determinare fundamentală în ştiinţa noastră şi trebuie reţinută esenţial în gândire. Aşa cum această deosebire se întâlneşte cu privire la principiul creştin al conştiinţei de sine a libertăţii – fiind subliniată cu acest prilej în

trecere –, tot astfel ea se întâlneşte în chip esenţial şi în ceea ce priveşte principiul libertăţii în genere. Istoria universală este progresul în conştiinţa libertăţii, progres pe care noi trebuie să-l cunoaştem în caracterul său necesar.

Prin cele ce am spus în genere asupra deosebirilor în conştiinţa libertăţii, deocamdată anume sub forma că orientalii au ştiut doar despre *un* singur om că este liber, lumea greacă şi romană a ştiut că numai *unii* oameni sunt liberi, pe când *noi* ştim că *toţi* oamenii în sine, deci omul ca om este liber, s-a trasat concomitent atât împărţirea istoriei universale, cât şi felul în care o vom trata. Amintim acest lucru numai în treacăt, deoarece, în prealabil, trebuie să lămurim încă câteva noţiuni.

Ca destinaţie a lumii spirituale şi – întrucât aceasta este lumea substanţială, cea fizică rămânându-i subordonată, ori, pentru a ne exprima speculativ, neavând adevăr faţă de prima – ca *ultim scop al lumii* s-a indicat deci conştiinţa spiritului despre libertatea sa şi prin aceasta tocmai realitatea libertăţii spiritului în genere. Că această libertate – aşa cum a fost descrisă – este ea însăşi încă nedeterminată, că ea este un cuvânt cu nesfârşit de multe înţelesuri; că, reprezentând supremul, ea poartă în sine un cortegiu infinit de înţelesuri greşite, de confuzii, de erori şi închide în sine tot felul de excese – iată ce nu s-a ştiut şi nu s-a pus niciodată la încercare mai lămurit decât în timpurile de faţă; deocamdată ne mulţumim totuşi aici cu determinarea generală a libertăţii. S-a atras de asemenea atenţia asupra însemnătăţii pe care o are deosebirea totală dintre principiu, dintre ceea ce nu există decât în sine şi dintre ceea ce există în realitate. Libertatea în esenţa sa include în sine tocmai infinita necesitate de a ajunge la conştiinţă – deoarece ea este, conform conceptului său, ştiinţă despre sine – şi prin aceasta la realitate: libertatea îşi este sieşi scopul pe care-l înfăptuieşte, e unicul scop al spiritului. Către acest scop final s-a tins necontenit în cursul istoriei universale, lui i s-au adus toate jertfele de-a lungul timpurilor pe vastul altar pământesc. El singur este ceea ce se dezvoltă şi se împlineşte, unic element stabil al evenimentelor şi

situaţiilor schimbătoare, adevărat *dynamis* al acestora. Acest scop final este ceea ce Dumnezeu urmăreşte în lume, dar Dumnezeu fiind desăvârşirea, El nu se poate vrea decât pe sine însuşi, decât propria Sa voinţă. Ceea ce constituie natura voinţei lui Dumnezeu, deci natura Sa prin excelenţă, aceasta este ceea ce numim aici – deoarece exprimăm reprezentarea religioasă prin intermediul gândirii – ideea libertăţii. Întrebarea care se impune acum nemijlocit este următoarea: ce mijloace întrebuinţează libertatea pentru a se realiza? Este al doilea aspect ce trebuie luat în considerare aici.

b) Această întrebare asupra *mijloacelor* prin care libertatea îşi croieşte drum în lume ne călăuzeşte în însuşi miezul fenomenului cercetat de istorie. Dacă libertatea ca atare este în primul rând conceptul lăuntric, în schimb mijloacele sale sunt ceea ce este exterior, fenomenul, adică ceea ce ni se înfăţişează de la prima vedere, nemijlocit, în istorie. Privită foarte de aproape, istoria ne dovedeşte că acţiunile oamenilor pornesc din necesităţile, din pasiunile, interesele, caracterele şi talentele lor, şi anume astfel încât în această dramă a activităţii umane numai asemenea necesităţi, pasiuni şi interese apar ca mobile, ca factor activ principal. Nu-i vorbă, există şi mobile cu caracter general, precum voinţa de a face bine ori nobila iubire de patrie; dar aceste virtuţi, acest caracter de generalitate se află în proporţie neînsemnată în raport cu lumea şi cu ceea ce se întâmplă în ea. Fără îndoială, înăuntrul celor mânaţi de asemenea mobile, cât şi în raza lor de activitate, realizarea determinaţiei raţionale ne apare evidentă; dar, în raport cu masa genului uman, ei sunt puţini la număr; tot astfel, sfera în care virtuţile lor au fiinţă în fapt este relativ redusă. Pasiunile, scopurile urmărite de interesul particular, satisfacerea egoismului formează, dimpotrivă, elementul covârşitor; puterea acestora stă în a nu respecta nici una din îngrădirile prin care dreptul şi moralitatea încearcă să li se opună şi în faptul că aceste puteri elementare ale naturii sunt nemijlocit mai apropiate omului decât disciplina anevoios făurită, care duce spre ordine şi cumpătare, spre drept şi moralitate.

Contemplând acest spectacol al pasiunilor şi văzând consecinţele samavolniciei lor, ale lipsei de judecată care le însoţeşte nu doar pe ele, ci chiar şi pe acele acţiuni pornite cu bune intenţii şi cu scopuri juste, observând deci caracterul diabolic şi nefast al pasiunilor, precum şi prăbuşirea celor mai înfloritoare imperii create de geniul uman, nu putem fi decât copleşiţi de tristeţe în faţa acestei zădărnicii. Şi, întrucât prăbuşirea aceasta nu este numai opera naturii, ci şi a voinţei oamenilor, nu putem sfârşi în faţa unui asemenea spectacol decât printr-o dezolare morală, printr-o indignare a spiritului binelui – dacă el există în noi. Fără nici o exagerare retorică, doar reconstituind fidel calamităţile la care au fost impuse floarea popoarelor şi formaţiilor statale, precum şi virtuţile individuale, succesele mai sus amintite reprezintă tabloul cel mai îngrozitor, făcând să crească şi mai mult sentimentul de adâncă şi neputincioasă jale, căruia nu i se opune nici o consolare, din care nici nu putem ieşi, nici nu-l putem înlătura decât cu gândul: aşa a fost să fie; este soarta, care nu poate fi nicicum schimbată; apoi, pentru a ieşi din lâncezeala la care ne-ar putea duce asemenea reflecţii jalnice, revenim la sentimentul nostru vital, la prezentul scopurilor şi intereselor noastre, pe scurt, la egoismul aflat pe ţărmuri liniştite, de unde, neîndoielnic, putem gusta fără primejdie priveliştea îndepărtată a acestui morman de ruine fără noimă. Dar chiar privind istoria ca un abator, pe care se jertfesc fericirea popoarelor, înţelepciunea statelor şi virtutea indivizilor, gândirea îşi pune în mod necesar întrebarea: cui, cărui scop final i-au fost aduse aceste uriaşe jertfe? De aici porneşte de obicei întrebarea asupra a ceea ce ne-am propus drept punct de plecare general al consideraţiilor noastre; pornind tot de aici am ajuns la împrejurările din tabloul de mai sus, oferit sensibilităţii noastre întristate, cu reflecţiile pe care le prilejuieşte; dar aceasta e doar scena în care nu avem decât mijloacele de care se serveşte determinarea substanţială, scopul final ori – deoarece este acelaşi lucru – veritabilul rezultat al istoriei universale. De la început am refuzat, în genere, să păşim pe drumul reflecţiei, să ne ridicăm de la o imagine a

singularului la universal; de altfel nici ţelul propriu-zis al unor asemenea reflecţii sentimentale nu este de a se ridica deasupra senzaţiilor, pentru a dezlega enigmele providenţei aşa cum sunt ele date în acele consideraţiuni. Esenţa lor stă mai curând în a se complăcea în confuzia grandorii vane şi sterpe a acelui rezultat negativ. Ne întoarcem deci la punctul de vedere pe care l-am adoptat, iar momentele pe care le vom invoca vor cuprinde şi determinările esenţiale pentru a răspunde întrebărilor care se pot naşte din tabloul înfăţişat.

Cel *dintâi* lucru asupra căruia atragem atenţia este – aşa cum am spus adesea, dar cum trebuie să repetăm ori de câte ori este cazul – că ceea ce am numit principiu, ultim scop, determinare sau natura şi conceptul spiritului nu sunt decât generalităţi, abstracţii. Principiul, ca şi axioma, legea, sunt realităţi lăuntrice care, oricât de adevărate ar fi în sine, nu sunt ca atare pe deplin reale. Scopurile, axiomele etc. există întâi în intenţia noastră lăuntrică, dar încă nu în realitate. Ceea ce fiinţează în sine este o posibilitate, o potenţă, care însă n-a ajuns încă să se ridice dinăuntrul său până la existenţă. Pentru realitate trebuie să se adauge un *al doilea* moment, acesta fiind activitatea, realizarea, iar principiul acestora – voinţa, activitatea omului în genere. Numai prin această activitate se realizează conceptul de care este vorba şi determinările ce ţin de el, ele nefiind valabile nemijlocit prin ele însele. Activitatea care le pune în mişcare şi le dă existenţă o reprezintă trebuinţele, pornirile, înclinaţiile şi pasiunile omeneşti. Ca să traduc în fapt, să creez, trebuie să ţin mult la acel lucru, să fiu prins de el, să vreau ca împlinirea lui să mă satisfacă. Un scop pentru care se cere să acţionez trebuie să fie într-un fel oarecare şi scopul meu; chiar dacă scopul pentru care acţionez are şi numeroase alte laturi care nu mă privesc, el trebuie, în acelaşi timp, să-mi satisfacă şi un scop propriu. Este dreptul nelimitat al subiectului de a se satisface pe sine însuşi prin munca şi activitatea sa. Dacă este ca oamenii să aibă interes pentru ceva, ei trebuie să se găsească pe ei înşişi în acel lucru, satisfăcându-şi propriul orgoliu. Dar să evităm aici o confuzie: se critică şi se vorbeşte –

pe bună dreptate – într-un sens peiorativ despre un individ care este în genere interesat, care nu urmăreşte decât avantajul său. Criticând acest lucru, înţelegem că cel despre care vorbim nu caută decât avantajul său personal, fără nici o consideraţie pentru scopul general, străduindu-se cu acest prilej doar pentru obţinerea acelui avantaj, ba chiar jertfind interesul general; cel care lucrează pentru o cauză generală nu este numai interesat pentru punctul de vedere general, ci este cointeresat. Limba exprimă just această deosebire. Deci nimic nu se întâmplă, nimic nu se îndeplineşte fără ca indivizii care sunt activi în lucrul respectiv să nu se fi satisfăcut şi pe ei înşişi; oamenii sunt fiinţe particulare, deci cu necesităţile, impulsurile, interesele lor proprii în genere deosebite: printre aceste necesităţi nu se numără doar acelea ale propriilor trebuinţe şi voinţe, ci şi aceea a propriei înţelegeri, convingeri sau cel puţin a exprimării unei opinii, în cazul în care nevoia cugetării, a înţelegerii şi a raţiunii s-a şi trezit. În acest caz, pentru a-şi închina activitatea unei cauze, oamenii cer ca ea să le convină, în genere, ca ei să poată adera la ea, pentru valoarea, justeţea, avantajele şi utilitatea ei. Acest lucru constituie un moment cu deosebire esenţial al timpului nostru, în care oamenii sunt mai puţin atraşi de ceva datorită încrederii şi autorităţii din afară, ci vor, dimpotrivă, să dedice partea lor de activitate unei cauze pe baza înţelegerii proprii, a convingerii libere şi a opiniei lor.

Afirmăm deci că în genere nimic nu s-a realizat fără interesul celor care au colaborat prin activitate proprie; întrucât însă noi numim interes ceea ce este de fapt o pasiune, şi aceasta în măsura în care întreaga individualitate, înlăturând orice alte interese şi scopuri pe care le are ori le poate avea, şi încordându-şi toate fibrele voinţei spre un singur obiect, concentrează asupra acestui scop toate necesităţile şi forţele, trebuie să spunem de fapt că *nimic mare în lume nu s-a înfăptuit fără pasiune*. Două sunt momentele care constituie obiectul nostru: unul este ideea, iar celălalt pasiunile omeneşti; unul este urzeala, celălalt bătătura marelui covor al istoriei universale, care se întinde în faţa noastră. Media concretă şi

îmbinarea ambelor constituie libertatea etică în cadrul statului. Despre ideea de libertate ca natură a spiritului şi ca scop ultim absolut al istoriei s-a vorbit aici. Pasiunea este privită însă ca ceva nelalocul său, ca ceva mai mult sau mai puţin nefast: omul nu trebuie să aibă pasiuni. De altfel, pasiunea nici nu este cuvântul întru totul potrivit pentru ceea ce vreau să exprim aici, adică cu acest prilej. Într-adevăr, eu înţeleg prin acest cuvânt, în genere, acea activitate a oamenilor care porneşte de la interese particulare, de la scopuri deosebite sau – dacă doriţi – de la intenţii egoiste, şi anume astfel încât ei îşi consacră acestor scopuri toată energia voinţei şi caracterului lor, jertfindu-le tot ce ar putea fi de asemenea scop sau, mai curând, jertfindu-le tot restul. Acest conţinut particular este atât de contopit cu voinţa omului, încât îi constituie întreaga determinare şi este nedespărţit de el; prin aceasta omul este ceea ce este. Într-adevăr, individul ca atare este *ceea ce există* concret, nu un om în genere (acest fenomen nu există), ci un om determinat. Cuvântul caracter exprimă de asemenea această determinare a voinţei şi a inteligenţei. Dar noţiunea de caracter cuprinde în genere în sine toate particularităţile, felul de comportare în relaţiile private etc., şi nu instituie această determinare sub forma eficienţei şi activităţii. Când voi vorbi despre pasiune, voi înţelege deci prin aceasta determinarea particulară a caracterului în măsura în care asemenea determinare a voinţei nu are doar un conţinut particular, ci constituie impulsul şi motorul unor fapte de interes general. Pasiune înseamnă în primul rând latura subiectivă, în această măsură formală, a energiei, a voinţei şi a activităţii, conţinutul, adică scopul, rămânând încă nedeterminat; la fel când este vorba de convingerea proprie, de înţelegere şi de conştiinţa proprie. Depinde totdeauna ce conţinut are convingerea mea, ce scop urmăreşte pasiunea mea, dacă unul sau celălalt este de natură autentică. Şi invers, dacă conţinutul, respectiv scopul, are o asemenea natură, atunci se cere ca el să păşească în existenţă, să devină real.

Din această precizare privind cel de-al doilea moment esenţial al realităţii istorice a unui scop în genere, rezultă – dacă în treacăt

ne referim la stat – că, în această privinţă, un stat este bine organizat şi puternic în sine atunci când îmbină scopul său general cu interesul particular al cetăţenilor, unul găsindu-şi satisfacerea şi realizarea în celălalt, ceea ce este în sine un principiu de cea mai mare importanţă. Într-un stat este însă nevoie de numeroase instituţii, de găsirea unor orânduiri potrivite, însoţite de îndelungate bătălii purtate de inteligenţă, pentru a aduce în conştiinţă ceea ce corespunde scopului; de asemenea, este nevoie de lupta cu interesele particulare şi cu pasiunile, de o dificilă şi îndelungată disciplinare a acestora, până când să se realizeze îmbinarea amintită. Momentul unei asemenea îmbinări constituie perioada de înflorire, de virtute, de putere şi de fericire a statului respectiv. Istoria universală însă nu porneşte de la un anumit scop conştient aşa cum se întâmplă în feluritele asocieri ale oamenilor. Simpla pornire spre traiul în comun a acestora are însă dintru început ca scop conştient asigurarea vieţii şi a proprietăţii lor şi, pe măsură ce traiul în comun a luat fiinţă, se lărgeşte şi scopul. Istoria universală porneşte de la scopul ei general, prin urmare de la satisfacerea conceptului spiritului, doar în sine, doar în natura sa – deci – ca natură; acest scop este impulsul lăuntric, impulsul inconştient cel mai intim, iar întreaga desfăşurare a istoriei universale constă – aşa cum s-a amintit de altfel şi până acum – în efortul ei de a-l aduce în conştiinţă. Înfăţişându-se, astfel, ca făptură şi voinţă a naturii, ceea ce am numit latura subiectivă, adică necesitatea, imboldul, pasiunea, interesul particular, precum şi opinia, reprezentarea subiectivă – există de îndată pentru sine. Această uriaşă masă de voinţă, de interese şi de activităţi constituie instrumentele şi mijloacele prin care spiritul universal îşi împlineşte scopul, făcându-l conştient şi realizându-l; iar acest scop este numai de a se găsi pe sine, de a ajunge la sine însuşi şi de a se contempla ca realitate. S-ar putea pune şi chiar s-a pus întrebarea dacă nu cumva agitaţia indivizilor şi a popoarelor de a-şi căuta şi a-şi satisface particularităţile nu ar fi totodată mijloace şi instrumente ale unei entităţi mai înalte şi mai cuprinzătoare, despre care ei nu ştiu nimic şi pe care o desăvârşesc inconştient,

această întrebare fiind tot de atâtea ori negată ori defăimată şi dispreţuită ca nălucire şi filozofie. În această privinţă, eu mi-am expus de la început punctul de vedere, susţinând presupoziţia (care însă trebuie să se verifice abia la sfârşit, ca rezultat) şi credinţa noastră potrivit căreia raţiunea cârmuieşte lumea şi astfel a cârmuit şi istoria universală. Faţă de această entitate generală şi substanţială, în sine şi pentru sine, toate celelalte sunt subordonate, o servesc şi-i sunt mijloace. Însă această raţiune este imanentă în existenţa istorică şi ea se împlineşte în aceasta şi prin aceasta. Poziţia conform căreia îmbinarea generalului, a ceea ce există în genere în sine şi pentru sine, cu singularul, cu subiectivul, ar constitui singurul adevăr este de natură speculativă şi este tratată, sub această formă generală, în logică. De altfel, în mersul istoriei universale în desfăşurarea ei, scopul final şi pur al istoriei nu poate fi încă conţinutul necesităţii şi interesului; dar chiar dacă lipseşte conştiinţa acestui scop final, totuşi universalitatea rezidă în feluritele scopuri, le este imanentă şi se realizează prin ele. Întrebarea amintită îmbracă şi forma problemei îmbinării *libertăţii* cu *necesitatea*, deoarece noi considerăm mersul lăuntric al spiritului fiinţând în sine şi pentru sine ca ceea ce este necesar, atribuind, dimpotrivă, libertăţii ceea ce apare în voinţa conştientă a oamenilor drept interes al acestora. Deoarece legătura metafizică, adică legătura prin concept a acestor determinări, aparţine logicii, nu putem să ne ocupăm de ea aici. Vom menţiona acele momente principale care prezintă interes.

În filozofie, se arată că ideea progresează prin caracterul infinit al contradicţiei. Aceasta este contradicţia dintre ideea în modalitatea ei universală, liberă, în cadrul căreia ea rămâne la sine, şi ideea ca reflexie pură în sine, care este fiinţare formală pentru sine, este eul, libertatea formală, ce revine numai spiritului. Ideea generală există astfel ca plenitudine substanţială, pe de o parte, şi ca abstracţie a arbitrarului, pe de altă parte. Această reflexie în sine este conştiinţa de sine singulară, este alteritatea faţă de ideea ca atare, având prin aceasta un caracter absolut finit. Această alteritate faţă de ideea ca atare este, chiar prin aceasta, finitul,

determinaţia, pentru absolutul de natură generală: este latura, adică momentul fiinţării sale în fapt, tărâmul realităţii sale formale, tărâmul slăvirii lui Dumnezeu. Sesizarea raportului absolut al acestei contradicţii este sarcina de adâncime a metafizicii. O dată cu finitul este instituit în genere tot ce e particularitate. Voinţa formală se vrea pe sine, acest eu trebuie să existe în orice ea urmăreşte şi făptuieşte. Tot astfel cum şi individul pios ţinteşte să fie mântuit şi fericit. Acest element extrem, existând pentru sine, spre deosebire de esenţa absolută şi generală, este particularul, care ştie particularitatea şi o vrea; el se situează exclusiv în domeniul fenomenului. De acest domeniu ţin scopurile particulare, întrucât indivizii se situează în această particularitate, îi dau conţinut şi o realizează. Dar acest domeniu este şi domeniul fericirii şi al nefericirii. Fericit este acela care şi-a croit soarta conform caracterului său propriu, voinţei şi bunului său plac, bucurându-se astfel de existenţa sa. *Istoria universală nu este tărâmul fericirii.* Perioadele de fericire sunt pagini goale ale sale, deoarece ele sunt perioade de concordie, lipsite de contradicţie. Reflexia în sine – această libertate – este prin excelenţă abstractă, constituind momentul formal în activitatea ideii absolute. Activitatea este termenul mediu al silogismului, în care una dintre extreme este generalul, ideea care sălăşluieşte în sipetul lăuntric al spiritului, cealaltă fiind exterioritatea în genere, materia obiectuală. Activitatea este termenul mediu, care transpune generalul şi lăuntricul în obiectivitate.

Voi încerca să ilustrez şi să lămuresc cele spuse prin prezentarea unor exemple.

Construcţia unei case este mai întâi un scop lăuntric, o intenţie. Acestuia îi stau în faţă ca mijloace felurite elemente, iar ca materiale: fierul, lemnul, piatra. Elementele sunt folosite pentru prelucrarea materialului: focul pentru a topi fierul, aerul pentru a încinge focul, apa ca să pună roatele în mişcare pentru tăierea lemnului etc. Rezultatul este că aerul, care a fost de ajutor, este stăvilit de casă, cum la fel sunt stăvilite şi şuvoaiele de apă ale ploii, ca şi primejdia focului, în măsura în care rezistă la incendiu.

Pietrele şi grinzile se supun legii gravitaţiei, ele trag în jos, spre adânc, dar cu ele se construiesc pereţi ce se ridică în sus. Astfel, elementele sunt folosite potrivit naturii lor, contribuind la obţinerea unui rezultat prin care li se pun limite. La fel se satisfac şi pasiunile; realizându-se atât pe ele, cât şi scopurile lor, potrivit determinării lor naturale, ele contribuie la crearea edificiului societăţii omeneşti, dând prin aceasta dreptului şi ordinii puterea *împotriva* lor însele.

Ține de asemenea de relaţia indicată mai sus şi faptul că în istoria universală, datorită acţiunii oamenilor, se produce în genere şi altceva decât ceea ce ei urmăresc şi obţin, altceva decât ei ştiu şi vor nemijlocit; oamenii îşi duc la împlinire interesele, dar în acelaşi timp se înfăptuieşte şi ceva mai îndepărtat, ceva lăuntric ce zace în aceste interese, fără a se fi aflat în conştiinţa şi intenţia oamenilor. Să luăm ca pildă asemănătoare pe un om care, din răzbunare – întemeiată poate, deoarece urmează unei vătămări nedrepte –, aprinde casa altui om; se stabileşte aici, în acelaşi timp, o relaţie între faptul imediat şi alte împrejurări exterioare, care nu aparţin nemijlocit faptei în sine. Fapta poate fi, de pildă, aşezarea unei mici flăcări lângă locul lipsit de importanţă al unei bârne. Dar ce n-a fost încă săvârşit prin aceasta se petrece mai departe de la sine; partea aprinsă a grinzii se leagă de părţile mai îndepărtate ale acesteia, bârna se leagă de grindăria întregii case, iar aceasta, la rândul ei, se învecinează cu alte case, şi astfel izbucneşte un pârjol întins, care prăpădeşte averea şi proprietatea multor altor oameni, împotriva cărora răzbunarea nu era îndreptată, ba la mulţi răpindu-le chiar viaţa. Aceste urmări nu se cuprindeau nicidecum în fapta iniţială, privită în general, şi nici în intenţia aceluia care o săvârşise. Mergând mai departe, acţiunea cuprinde însă o altă determinare generală: potrivit scopului urmărit de făptaş, ea nu era decât o răzbunare împotriva unui individ prin distrugerea avutului acestuia. Dar fapta este în acelaşi timp şi o crimă, care cuprinde de asemenea pedeapsa cuvenită ei. Poate că acest element nu s-a aflat în conştiinţa şi mai puţin în voinţa făptuitorului, dar el constituie fapta lui în sine, generalul, substanţialul ei, care s-a săvârşit prin ea

însăşi. Din acest exemplu trebuie să reţinem doar atât: că într-o acţiune nemijlocită poate fi cuprins mai mult decât a stat în voinţa şi conştiinţa făptuitorului. Acelaşi exemplu ne arată, de asemenea, că substanţa unei acţiuni, deci acţiunea însăşi, se întoarce împotriva aceleia care a săvârşit-o, transformându-se într-o contralovitură care-l zdrobeşte.

Reunirea celor două extreme, înfăptuirea ideii generale ca realitate imediată şi înălţarea singularului la adevărul general, se petrece mai întâi cu presupoziţia deosebirii şi indiferenţei reciproce a celor două părţi. Cei care făptuiesc au în activitatea lor scopuri limitate, interese deosebite, dar ei au inteligenţă, gândesc. Conţinutul scopurilor lor este străbătut de determinările generale, esenţiale ale dreptăţii, binelui, datoriei etc. Pofta nestăpânită, sălbăticia şi brutalitatea voinţei rămân în afara scenei şi sferei istoriei universale. Determinările generale de mai sus constituie totodată directive pentru scopuri şi acţiuni, având totuşi şi ele un conţinut determinat. Căci ceva atât de lipsit de conţinut, cum ar fi binele de dragul binelui, nu-şi găseşte nicidecum locul în realitatea vie. Atunci când vrei să acţionezi, nu trebuie numai să vrei binele, ci trebuie să ştii şi dacă cutare sau cutare lucru constituie binele. Care conţinut este însă bun sau nu, care este drept sau nedrept, acest lucru este stabilit pentru împrejurările vieţii private prin legile şi moravurile unui stat. Şi a le cunoaşte nu constituie o greutate mare. Fiecare individ îşi are poziţia sa, el ştie ce înseamnă de fapt o comportare dreaptă şi cinstită. Dacă se afirmă că în relaţiile obişnuite dintre indivizi este aşa de greu să distingi ce este drept şi ce este bine, considerându-se ca semn de moralitate excepţională aflarea, în domeniul acesta, a cât mai multor greutăţi, existenţa a cât mai multor scrupule, faptul trebuie atribuit mai curând voinţei rele şi recalcitrante, care caută pretexte pentru a nu-şi îndeplini îndatoririle, de fapt, uşor de cunoscut. O astfel de atitudine poate fi de asemenea privită cel puţin ca indolenţă a facultăţilor de reflecţie, cărora o voinţă slabă le dă puţin de lucru, astfel încât ele îşi caută preocupări lăuntrice complăcându-se doar în autosatisfacerea morală.

Altfel se petrec lucrurile în marile desfăşurări istorice. Acolo au loc într-adevăr marile ciocniri între îndatoririle, legile şi drepturile recunoscute şi existente şi între posibilităţile ce contrazic acest sistem, ce îl lezează, îi distrug însăşi temelia şi realitatea, având şi ele un conţinut care, la rându-i, poate să pară bun, folositor, esenţial şi necesar. Asemenea posibilităţi capătă deci caracter istoric; ele includ în sine un element general de altă natură decât generalul care constituie temelia existenţei unui popor sau a unui stat. Acest general este un moment al ideii în mişcarea ei de creaţie, un moment al adevărului ce aspiră şi tinde spre sine însuşi. Personalităţile istorice, *indivizii croiţi pe măsura istoriei universale* sunt aceia în ale căror scopuri rezidă un asemenea general.

În primejdie de a pierde situaţia, dacă nu de preponderenţă, cel puţin de egalitate la care se ridicase, alături de ceilalţi bărbaţi aflaţi în fruntea statului, care erau pe cale de a-i deveni duşmani şi de a-l doborî, Cezar se dovedeşte a fi, în esenţă, o asemenea personalitate. Duşmanii săi, care urmăreau şi scopuri personale, aveau de partea lor constituţia formală a statului şi tăria pe care o dă aparenţa dreptăţii. Cezar lupta pentru a-şi menţine poziţia, onoarea şi siguranţa sa, iar victoria repurtată împotriva duşmanilor săi însemna în acelaşi timp – în măsura în care puterea acestora consta în stăpânirea provinciilor Imperiului Roman – cucerirea întregului imperiu; el deveni astfel, părăsind forma constituţională, deţinătorul individual al puterii în stat. Împrejurările care i-au îngăduit realizarea scopului său, iniţial negativ, anume stăpânirea autocrată a Romei, erau însă în acelaşi timp o determinare necesară în istoria Romei şi a lumii, astfel încât aceste împrejurări reprezintă nu numai succesul propriu al lui Cezar, ci şi un instinct care împlinea ceea ce era în sine timpul să se împlinească. *Oamenii mari ai istoriei sunt aceia ale căror scopuri particulare proprii cuprind acea substanţialitate care este voinţa spiritului universal.* Ei pot fi numiţi *eroi*, întrucât scopurile, menirea lor pornesc nu numai din cursul liniştit, ordonat şi consacrat al stării de lucruri existente, ci dintr-un izvor cu un conţinut ascuns, care n-a ajuns încă la existenţa actuală,

din spiritul lăuntric, încă subpământean, care ciocăneşte la găoacea lumii din afară şi o sparge, deoarece el este din altă sământă, nu din sământa acestei găoci – eroi deci care par să creeze dinăuntrul lor şi ale căror fapte nasc în lume o situaţie şi anumite raporturi care par a fi numai opera lor.

În scopurile lor, asemenea oameni n-au urmărit conştient ideea în genere. Ei erau oameni practici, oameni politici, dar erau în acelaşi timp şi oameni care gândeau, care aveau înţelegerea intimă a ceea ce este necesar şi actual, adică a ceea ce constituia adevărul însuşi *al timpului şi al lumii lor* sau – pentru a spune altfel – genul proxim fiinţând deja lăuntric. Era menirea lor să cunoască acest general, treapta necesară, proximă a lumii lor, să-şi facă din ea scopul şi să-i închine întreaga energie. Personalităţile care se ridică la dimensiunile istoriei universale, eroii unei epoci, trebuie priviţi de aceea ca spirite pătrunzătoare; prin excelenţă, acţiunile lor, discursurile lor sunt ceea ce epoca respectivă are mai bun. Oamenii mari şi-au exercitat voinţa pentru a se satisface pe ei înşişi, nu pentru a-i satisface pe alţii. Ceea ce ei ar fi putut afla de la alţii sub formă de proiecte şi sfaturi bine intenţionate ar fi constituit mai curând o limitare, o eroare, căci ei erau cei mai pricepuţi, cei de la care au învăţat toţi ceilalţi, dându-le dreptate sau, cel puţin, supunându-li-se. Aceasta deoarece spiritul înaintat constituia sufletul lăuntric al tuturor indivizilor; însă interioritatea lor lipsită de conştiinţă, oamenii mari le-o fac conştientă. *De aceea, ceilalţi oameni îi urmează pe aceşti conducători de suflete, deoarece simt la ei puterea irezistibilă a spiritului lor lăuntric propriu, care îi întâmpină.*

Dacă – în continuare – aruncăm o privire asupra sorţii acestor indivizi ce aparţin istoriei universale, care au avut chemarea de a fi fost mandatarii spiritului universal, trebuie să constatăm că ea n-a fost prea fericită. Ei n-au avut plăcerile unui trai liniştit, întreaga lor viaţă n-a fost decât muncă şi osteneală, iar întreaga lor natură n-a constat decât în propria lor pasiune. O dată scopul atins, ei cad ca tecile uscate ale unei seminţe. Fie mor timpuriu ca Alexandru, fie sunt ucişi ca Cezar, fie sunt exilaţi ca Napoleon la Sf. Elena. Oribila

consolare că marii oameni ai istoriei n-au fost ceea ce se poate numi fericiţi şi ideea că numai viaţa privată, ce se poate scurge în împrejurări externe foarte diferite, este singura în stare să asigure fericirea, această consolare n-au decât s-o împrumute istoriei aceia care-i simt nevoia. De fapt, nevoie de ea simte numai invidia, pe care tot ce este măreţ, ce iese din comun o supără şi care se străduieşte să bagatelizeze asemenea lucruri şi să le găsească părţi de umbră. S-a demonstrat astfel îndeajuns, chiar în timpurile mai noi, că în genere principii nu sunt fericiţi pe tronul lor şi de aceea li se îngăduie şi se consideră acceptabil faptul ca ei să ocupe tronul, şi nu cei care fac asemenea demonstraţii. Omul liber – în ce-l priveşte – nu este invidios şi recunoaşte cu bunăvoie ceea ce este măreţ şi sublim, bucurându-se că aşa ceva există.

Oamenii mari ai istoriei trebuie deci consideraţi şi ei conform momentelor generale, pe care le constituie interesul şi, prin urmare, pasiunile individuale. Ei sunt oameni mari pentru că au voit şi au înfăptuit lucruri mari, şi anume lucruri juste şi necesare, şi nu închipuiri nesăbuite. Această concepţie exclude şi aşa-numitul mod de a privi psihologic, care, slujind în chipul cel mai eficace invidia, se pricepe să pătrundă în inima tuturor acţiunilor, explicându-le şi prezentându-le sub forma subiectivă, ca şi când autorii lor le-ar fi înfăptuit mânaţi de o pasiune mai mică sau mai mare, de o *patimă*, datorită căreia ei n-ar fi fost oameni morali. Alexandru Macedon a cucerit în parte Grecia, apoi Asia, *deci* el a avut *patima* cuceririi. El a acţionat mânat de patima gloriei, a cuceririi, şi dovada că ele l-au împins la acţiune este că a săvârşit ceea ce i-a adus glorie. Care dascăl n-a demonstrat, cu privire la Alexandru cel Mare, la Iulius Cezar, că aceşti oameni au fost mânaţi de patimi şi că, în consecinţă, au fost oameni imorali? De unde urmează nemijlocit că el, dascălul, este un om mai cumsecade decât ei, deoarece nu are asemenea patimi şi poate dovedi că nici nu cucereşte Asia, nici nu-l învinge pe Darius, ori pe Porus, dar că, bineînţeles, trăieşte bine şi-i lasă şi pe alţii să trăiască. Psihologii de acest soi se leagă de asemenea cu predilecţie şi de punerea în relief a anumitor trăsături particulare

ale marilor figuri istorice, care revin acestora ca şi oricărui om obişnuit. Omul trebuie să mănânce şi să bea, întreţine relaţii cu prietenii şi cunoscuţii, manifestă sentimente şi porniri violente trecătoare. Pentru valet nu există erou, spune o zicală cunoscută; eu am adăugat – ceea ce Goethe a repetat zece ani mai târziu – că acest lucru se întâmplă nu pentru că eroul nu este erou, ci pentru că valetul este valet. Acesta îi trage eroului cizmele, îl ajută să se culce, ştie că el bea mai bucuros şampanie etc. Personalităţile istorice, servite de asemenea valeţi întru ale istoriografiei, ies prost la socoteală; ele sunt reduse de valeţii lor la nivelul comun sau, mai curând, câteva trepte mai jos, sub moralitatea acestor subtili cunoscători de oameni. Tersit, personajul homeric, care îi critică pe regi, este o figură valabilă în toate timpurile. Este drept că el nu primeşte în orice epocă, ca pe vremea lui Homer, lovituri sau, mai bine zis, ciomăgeli cu bâta mare, dar invidia şi încăpăţânarea îi stau înfipte ca un ghimpe în inimă, iar viermele care-l roade veşnic este chinul că intenţiile sale cele mai bune şi mustrările sale rămân totuşi fără nici un efect. La rândul ei, şi soarta tersitismului poate fi izvor de satisfacţie răutăcioasă.

Un individ croit pe măsura istoriei universale nu are acea prudenţă timorată care vrea şi una alta şi n-are de ce şovăi mult; el se dăruieşte fără nici o reţinere scopului *unic*. De aceea se şi întâmplă să trateze cu uşurinţă interese majore, chiar sacre, comportare care este expusă, desigur, criticii morale. Se întâmplă neîndoielnic ca o asemenea figură măreaţă să strivească câteva flori nevinovate, să zdrobească unele lucruri ce-i stau în cale.

Interesul particular propriu pasiunii nu poate fi deci despărţit de manifestarea generalului, căci generalul rezultă din particular, din determinat şi din negarea acestuia. Particularul este cel care se istoveşte în lupta dintre cele două, o parte din el fiind nimicită. Nu ideea generală este aceea care, prin contradicţie şi luptă, se expune unui pericol; ea se păstrează neatacată şi nevătămată, în fundalul scenei. În aceasta constă ceea ce numim *viclenia raţiunii*, în faptul că lasă pasiunile să lucreze pentru ea, cu care prilej tocmai elementul

prin care raţiunea ia fiinţă suferă pierderi şi vătămări. Căci înăuntrul fenomenului, o parte este sortită pieirii, pe când cealaltă se afirmă. Particularul este de cele mai multe ori prea neputincios faţă de general, indivizii sunt jertfiţi şi abandonaţi. Ideea plăteşte tribut existenţei şi instabilităţii nu din sine, ci folosind pasiunile indivizilor.

Dacă ne complacem în a vedea jertfită individualitatea, scopurile ei şi satisfacerea acestora, fericirea lor fiind total abandonată imperiului întâmplării de care ţine, iar indivizii fiind consideraţi în genere în categoria mijloacelor, există totuşi în ei o latură pe care ne sfiim s-o privim în felul de mai sus chiar în raport cu ceea ce este mai înalt, deoarece prin excelenţă nu poate fi obiect de subordonare, ci, dimpotrivă, ceva veşnic şi dumnezeiesc atât în sine, cât şi înăuntrul lor. Aceasta este *moralitatea, etica, religiozitatea*. Încă de când am vorbit în genere despre manifestarea scopului raţiunii în indivizi, am prezentat latura lor subiectivă, interesele, necesităţile şi instinctele lor, opiniile şi înţelegerea lor ca latură formală, având totuşi un drept nelimitat de a fi satisfăcută. Când vorbim despre un mijloc ni-l reprezentăm mai întâi ca ceva doar exterior scopului, care nu participă la acesta. De fapt însă, până şi obiectele din natură – fie lucrul neînsufleţit cel mai comun –, dacă sunt întrebuinţate ca mijloace, trebuie să aibă astfel de însuşiri încât să corespundă scopului, să aibă în ele ceva comun cu acesta. Faţă de scopul raţiunii, oamenii sunt cei care se comportă cel mai puţin ca mijloc, în acel sens cu totul exterior; nu numai că ei îşi satisfac, o dată cu satisfacerea scopului raţiunii, şi cu prilejul acesteia, şi scopurile particularităţii lor, diferite prin conţinut de scopul raţiunii, ba mult decât atât, ei participă la acest scop al raţiunii, devenind astfel scopuri în sine, înţelegând scopul în sine nu numai formal, ca pentru orice vietate în genere, a cărei viaţă individuală însăşi este, potrivit conţinutului ei, deja subordonată vieţii omeneşti şi folosită pe bună dreptate ca mijloc: oamenii sunt, dimpotrivă, scopuri în sine potrivit conţinutului scopului. Această determinare cuprinde tocmai temeiurile care pretind să fie sustrase din categoria mijloacelor, moralitatea, etica, religiozitatea. Într-adevăr, scop în sine este omul prin

divinul aflat în el, prin ceea ce de la început a fost numit raţiune şi, în măsura în care este activă şi se determină pe sine, libertate; afirmăm, fără a putea păşi acum la o expunere mai largă, că tocmai religiozitatea, etica etc. îşi găsesc aici terenul şi izvorul, ridicându-se astfel deasupra necesităţii din afară şi deasupra întâmplării. Trebuie menţionat însă că, întrucât sunt lăsaţi la voia libertăţii lor, indivizii se fac vinovaţi de decăderea etică şi religioasă, de slăbirea eticii şi religiei. Pecetea care conferă omului menirea sa înaltă, absolută este tocmai faptul că el ştie ce este bine şi ce este rău, menirea sa stând tocmai în vrerea fie a binelui, fie a răului; altfel spus, omul este responsabil nu numai pentru rău, ci şi pentru bine, şi responsabil nu numai pentru cutare sau cutare lucru, ci pentru tot binele şi răul ce ţin de libertatea sa ca individ. Numai animalul este cu adevărat nevinovat. Ar fi nevoie de o analiză amplă, la fel de amplă ca aceea necesară cu privire la libertate, pentru a curma sau a înlătura toate neînţelegerile care se nasc în mod obişnuit în legătură cu întrebarea dacă ceea ce se numeşte nevinovăţie înseamnă necunoaşterea însăşi a răului.

Luând în considerare soarta pe care o au în istorie virtutea şi religiozitatea, nu trebuie însă să cădem pradă jelaniilor datorate faptului că cei buni şi evlavioşi nu reuşesc adesea în lume sau nu reuşesc niciodată, pe când cei răi şi vicleni, dimpotrivă, reuşesc bine. Prin reuşita cuiva se înţeleg în mod obişnuit felurite lucruri: bogăţia, onorurile publice şi altele asemenea. Dacă este vorba însă de ceea ce ar putea fi un scop existând în sine şi pentru sine, atunci aşa-numita reuşită sau nereuşită a unuia sau a altuia dintre indivizii izolaţi nu trebuie să fie considerată ca moment al ordinii raţionale a lumii. Cu mai mult drept decât numai norocul şi împrejurările fericite pentru indivizi se cere scopului universal ca, sub oblăduirea sa şi prin ele, scopurile bune, etice şi drepte să-şi caute îndeplinire şi asigurare. Ceea ce îi nemulţumeşte pe oameni din punct de vedere moral (fiind vorba de o nemulţumire cu care se mândresc) este faptul că prezentul nu corespunde scopurilor pe care ei le socotesc drepte şi bune (îndeosebi în ceea ce priveşte

orânduirile actuale ale statului); ei opun existenţei reale ceea ce consideră că ar trebui să fie adecvat naturii lucrurilor. Aici nu interesul particular, nu pasiunea îşi cer satisfacerea, ci raţiunea, dreptul, libertatea; înarmată cu acest titlu, revendicarea de mai sus îşi înalţă cu mândrie capul, simţindu-se îndreptăţită nu numai la nemulţumire, ci chiar la revoltă faţă de starea în care se află lumea. Pentru aprecierea unui asemenea sentiment şi a unor astfel de opinii, ar trebui să se intre mai adânc în cercetarea revendicărilor făcute, a părerilor deosebit de asertorice. Niciodată mai mult ca în timpul nostru nu s-au enunţat cu mai multă pretenţie teze şi gândiri în această privinţă. Dacă în mod obişnuit istoria pare să se prezinte ca o luptă între pasiuni, ea a devenit azi, deşi pasiunile nu lipsesc, pe de o parte, precumpănitor, luptă între idei ce vor să se justifice, pe de altă parte luptă între pasiuni şi interese subiective, având în esenţă doar titlul unor asemenea justificări mai înalte. Astfel de cerinţe de dreptate, care există cu necesitate şi care se ivesc în numele a ceea ce am indicat a fi menirea raţiunii, primesc chiar de la aceasta valoarea de scopuri absolute, ca şi religia, etica şi moralitatea.

Aşa cum am spus, nimic nu se întâlneşte azi mai des decât jelania că aceste *idealuri* făurite de fantezie nu se realizează, că aceste minunate visuri sunt distruse de realitatea rece. Ele pier izbindu-se de-a lungul vieţii de stânca dură a realităţii, deoarece de la început nu pot fi decât subiective, creaţii ale unei individualităţi izolate care se consideră pe sine drept cea mai înaltă şi mai înţeleaptă. De altfel, ele nici nu au ce căuta aici. Într-adevăr, ceea ce individul urzeşte în singurătatea sa nu poate constitui lege pentru realitatea generală, precum nici legea universală nu este destinată indivizilor izolaţi care pot fi mult dezavantajaţi de ea. Prin ideal se înţelege însă şi idealul raţiunii, al binelui, al adevărului. Poeţi ca Schiller au înfăţişat deosebit de emoţionant şi tulburător astfel de tablouri, cuprinşi de adâncă tristeţe pentru faptul că asemenea idealuri nu şi-au putut găsi realizarea. Noi afirmăm, dimpotrivă, că raţiunea generală se împlineşte pe sine, dar că, bineînţeles, nu tot

astfel se întâmplă cu ceea ce se află în mod empiric izolat, cu ceea ce poate fi mai bine sau mai rău; aceasta deoarece incidentalul, specificul, primeşte prin propriul concept puterea de a-şi exercita aici dreptul său nemăsurat. Ar fi astfel multe de criticat cu privire la amănuntele existenţei fenomenelor. O asemenea critică subiectivă, care nu are în vedere decât singularul şi lipsurile sale, fără a recunoaşte în el raţiunea generală, este uşor de făcut şi, în măsura în care face dovada de bune intenţii faţă de binele general şi îmbracă o aparenţă îngăduitoare, ea îşi dă importanţă şi se îngâmfă peste măsură. *Este mai uşor a vedea lipsurile indivizilor, ale organizării statale şi ale mersului lumii decât a înţelege conţinutul adevărat al acestora.* Într-adevăr, critica negativă se face elegant şi privind de sus obiectul, dar fără a fi pătruns esenţa lui, adică fără a-l fi conceput în el însuşi şi în ce are pozitiv. De obicei, vârsta ne face mai îngăduitori, pe când tinereţea este totdeauna nemulţumită; aceasta se întâmplă deoarece vârsta maturizează judecata, făcând-o să accepte şi răul, nu numai din lipsă de interes, ci şi pentru că, instruită mai adânc de seriozitatea vieţii, a ajuns să înţeleagă ce este substanţial şi temeinic într-un obiect. Deci înţelegerea la care trebuie să ajungă filozofia, confruntată cu idealurile de mai sus, constă în a recunoaşte că lumea reală este aşa cum trebuie să fie, că adevăratul bine, raţiunea divină generală este totodată şi puterea care se îndeplineşte pe sine. În reprezentarea sa cea mai concretă, acest bine, această raţiune este Dumnezeu. Dumnezeu cârmuieşte lumea, iar conţinutul cârmuirii Sale, îndeplinirea planului Său constituie istoria universală. Acest conţinut urmăreşte să-l cuprindă filozofia, căci numai ceea ce se săvârşeşte din el este realitate, pe când tot ce nu-i este conform este doar existenţă putredă. În faţa strălucirii pure a acestei idei divine, care nu este doar un simplu ideal, dispare aparenţa conform căreia lumea ar fi o desfăşurare haotică, lipsită de noimă. Filozofia vrea să cunoască conţinutul, realitatea ideii divine, justificând astfel realitatea desconsiderată. Raţiunea este de fapt sesizarea creaţiei divine.

Cu privire la problema degenerării, vătămării şi pieirii scopurilor şi în genere a stărilor religioase, etice şi morale trebuie să spunem că, potrivit conţinutului lor lăuntric, acestea sunt infinite şi veşnice, deşi se pot înfăţişa în forme limitate, aparţinând prin aceasta conexiunii naturale şi fiind cârmuite de întâmplare. Din acest motiv sunt ele trecătoare şi expuse degenerării şi vătămărilor. Religia şi etica, ca esenţialităţi de natură universală, au, prin natura lor, deci în chip adevărat, calitatea de a sălăşlui în sufletul individual, chiar dacă nu găsesc acolo nici cultură, nici aplicare la împrejurări evoluate. Religiozitatea, moravurile proprii unei vieţi rudimentare – aceea a unui păstor ori a unui ţăran – în interioritatea ei concentrată şi în limitele ei reduse la puţine şi foarte simple raporturi vitale au o valoare de nepreţuit, aceeaşi ca şi religiozitatea şi etica unei cunoaşteri evoluate şi a unei exigenţe bogate prin întinderea raporturilor şi acţiunilor. Acest miez lăuntric, această zonă pură a dreptului libertăţii subiective, focar al voinţei, al deciziei şi al acţiunii, conţinut abstract al conştiinţei, care cuprinde atât responsabilitatea, cât şi valoarea individului, rămâne neatins, fiind cu totul sustras larmei zgomotoase a istoriei universale şi schimbărilor, nu numai a celor din afară şi a celor condiţionate de timp, ci şi celor pe care le implică necesitatea absolută a însuşi conceptului de libertate. Trebuie reţinut însă în genere că peste ceea ce îşi găseşte în lume justificare prin nobleţe şi măreţie se află ceva şi mai înalt. Dreptul spiritului lumii se află şi trece peste toate îndreptăţirile particulare.

Cele spuse până aici cu privire la mijloacele de care spiritul lumii se serveşte pentru realizarea conceptului său sunt suficiente. Activitatea indivizilor în care raţiunea se cuprinde ca esenţă substanţială a lor, fiinţând în sine, dar constituind încă numai un temei nelimpezit, lor înşişi ascuns, este simplă şi de natură abstractă. Obiectul se complică însă şi devine mai dificil dacă privim indivizii nu numai ca agenţi, ci în chip mai concret, luând în seamă şi conţinutul determinat al religiei şi eticii lor, determinări care participă la raţiune şi astfel la justificarea lor absolută. În acest caz dispare

raportul dintre simplul mijloc şi scop, iar punctele de vedere principale privind poziţia scopului absolut al spiritului au fost, pe scurt, luate în considerare mai înainte.

c) În treilea rând, trebuie să arătăm care este scopul de îndeplinit prin aceste mijloace sau înfăptuirea sa în realitate. Am vorbit despre mijloace, dar în executarea unui scop subiectiv finit există şi momentul unui *material* care trebuie să se afle la îndemână sau să fie procurat în vederea realizării execuţiei. Se naşte astfel întrebarea: care este materialul prin care se realizează scopul final al raţiunii? În primul rând, el este iarăşi subiectul însuşi, trebuinţele omului, subiectivitatea în genere. În ştiinţa şi voinţa omenească, ca şi în material, raţionalul dobândeşte existenţă. Voinţa subiectivă a fost luată în considerare de noi numai întrucât are un scop care reprezintă adevărul unei realităţi, şi anume în măsura în care acest scop constituie o pasiune la scara istoriei universale. Ca voinţă subiectivă prinsă doar în pasiuni mărginite ea este lipsită de independenţă şi nu e în stare să-şi satisfacă scopurile particulare decât înăuntrul acestui raport de dependenţă. Dar voinţa subiectivă are şi o viaţă substanţială, o realitate în care se mişcă pe plan esenţial, având ca scop al fiinţării sale însuşi esenţialul. Esenţialul acesta este tocmai îmbinarea voinţei subiective şi a voinţei raţionale, este totalitatea etică – *statul*, realitatea în care individul îşi găseşte libertatea proprie şi se bucură de ea, dar numai întrucât este, în acelaşi timp, ştiinţa, credinţa şi voinţa generalului; totuşi, acest lucru nu trebuie înţeles în sensul că voinţa subiectivă a individului izolat ar ajunge la împlinire şi satisfacere prin voinţa generală, în sensul că aceasta din urmă ar constitui doar un mijloc pentru prima, astfel încât subiectul respectiv, alături de ceilalţi subiecţi, şi-ar limita libertatea sa în aşa fel încât, prin această limitare comună, strâmtoarea voinţelor lor subiective să lase fiecăreia dintre ele un locşor în care să se manifeste în voie; însă, dimpotrivă, dreptul, eticul, statul, numai ele reprezintă realitatea pozitivă şi satisfacerea

libertăţii. Libertatea îngrădită este bunul-plac, cu alte cuvinte ceea ce se referă la tot ce este particular în necesităţi.

Voinţa subiectivă, pasiunea, este *dynamis*-ul, forţa care înfăptuieşte; ideea este lăuntricul; statul este viaţa cu adevărat etică care se află în faţa noastră. Într-adevăr, statul constituie acordul dintre voinţa generală, esenţială şi cea subiectivă, acord care este eticul. Individul care trăieşte în acest acord are o viaţă etică, are o valoare, care constă exclusiv în această substanţialitate. Sofocle pune în gura Antigonei următoarele cuvinte: poruncile divine nu sunt de ieri, nici de azi, nu, ele trăiesc fără sfârşit, şi nimeni n-ar şti să spună de unde s-au ivit. Legile eticului nu sunt întâmplătoare, ele sunt însuşi raţionalul. *Scopul statului este deci ca substanțialul să fie valabil, prezent şi să se conserve pe sine însuşi, în comportarea reală a oamenilor şi în cugetarea lor.* Este interesul absolut al raţiunii ca această totalitate etică să existe; şi în faptul că au întemeiat state – oricât de primitive ar fi fost ele – rezidă justificarea şi meritul eroilor. *În istoria universală nu se poate vorbi decât de acele popoare care au existenţă statală.* Trebuie să se ştie, într-adevăr, că statul este realizarea libertăţii, deci a scopului final absolut, că statul există numai în vederea acestui fapt; trebuie să se ştie de asemenea că omul nu dobândeşte întreaga sa valoare, întreaga realitate spirituală decât datorită statului. Într-adevăr, realitatea spirituală a omului stă în aceea că, fiind o fiinţă care cunoaşte esenţa sa, raţionalul îi stă în faţă precum un obiect ce are pentru el existenţă obiectivă, nemijlocită; numai astfel omul este conştiinţă, numai astfel îşi află el loc în norma etică, în orânduirea juridică şi etică a statului. Căci adevărul este unitatea dintre voinţa generală şi cea subiectivă, iar generalul se cuprinde în legile statului, în determinări generale şi raţionale. Statul este ideea divină aşa cum se înfăţişează ea pe pământ. El este astfel prin excelenţă obiectul prim al istoriei universale, în cadrul căreia libertatea dobândeşte obiectivitatea ce i se cuvine şi trăieşte bucurându-se de ea. Căci legea este obiectivitatea spiritului şi voinţa în adevărul său; numai voinţa care se supune legii este liberă, căci ea ascultă de sine, este la sine însăşi,

deci liberă. Întrucât statul, patria, reprezintă, în existență, conviețuirea, întrucât voința subiectivă a omului se supune legilor, dispare contradicția dintre libertate şi necesitate. Raționalul este necesar ca fiind substanțialul, iar noi suntem liberi întrucât acceptăm raționalul ca lege şi-l urmăm ca substanță a propriei noastre ființe: voința obiectivă şi cea subiectivă se împacă astfel, formând una şi aceeaşi entitate pe care nimic n-o tulbură. Într-adevăr, etosul statului nu constă într-o moralitate izvorâtă din reflecție, cârmuită de convingerea proprie fiecăruia; o asemenea moralitate este mai curând proprie lumii moderne, pe când autentica etică antică îşi are rădăcina în faptul că fiecare se află înăuntrul datoriei sale, dintru început. Un cetățean atenian îşi îndeplinea oarecum din instinct îndatoririle; dacă încep să reflectez asupra obiectului acțiunii mele, trebuie să înțeleg că voința mea s-a adăugat reflectării. Eticul însă este datoria, dreptul substanțial, a doua natură – aşa cum a fost numită pe drept –, prima natură a omului fiind ființa sa nemijlocită animalică.

Evoluția statului, privită în amănunt, face obiectul filozofiei dreptului; trebuie amintit aici totuşi că în teoriile actuale asupra statului circulă multe erori care, privite ca adevăruri bine stabilite, au ajuns să fie prejudecăți; vom aminti doar câteva dintre ele, şi îndeosebi pe acelea care se află în raport cu scopul istoriei noastre.

Ceea ce ne întâmpină dintru început este părerea opusă direct concepției noastre, potrivit căreia statul este realizarea libertății, anume părerea că omul este liber de la natură şi că în societate şi deci în stat, în cadrul cărora el se integrează concomitent în chip necesar, ar trebui să-şi limiteze această libertate naturală. Afirmația că omul este prin natura sa liber este foarte justă, în sensul că el este numai în sine liber, conform conceptului său, dar tocmai prin aceasta liber numai în destinația sa; natura unui obiect este tot una cu conceptul său. Dar totodată se înțelege prin aceasta, incluzându-l în concept, modul de a fi al omului în existența sa naturală, nemijlocită. În acest sens se acceptă în genere *o stare naturală*, în care omul este reprezentat ca fiind în posesia drepturilor sale naturale de

care s-ar putea bucura deplin. Această presupunere nu este considerată chiar ca un adevăr istoric, căci ar fi greu – dacă privim cu seriozitate lucrurile – să se dovedească că o asemenea stare ar exista în prezent sau că ar fi existat undeva în trecut. Stări de sălbăticie pot fi, desigur, dovedite, dar ele apar legate de patimi barbare şi samavolnicii şi totodată împletite de la început cu orânduiri sociale, care chiar dacă sunt foarte primitive reprezintă totuşi, după cum se spune, îngrădiri ale libertăţii. Ipoteza de mai sus este una dintre acele plăsmuiri nebuloase, născocite de teorie, o reprezentare ce decurge în chip necesar din această teorie, şi căreia ea îi atribuie apoi o existenţă pe care n-o justifică istoriceşte.

Aşa cum o întâlnim empiric în existenţă, tot astfel este starea naturală şi conform conceptului său. Libertatea, ca idealitate a nemijlocitului şi naturalului, nu există ca ceva nemijlocit şi natural; ea trebuie, dimpotrivă, dobândită şi câştigată prin mijlocirea disciplinării neîncetate a cunoaşterii şi a voinţei. De aceea starea naturală este mai curând stare a nedreptăţii, a violenţei, în care domină impulsul neînfrânat spre fapte şi sentimente neomeneşti. Există, fireşte, o îngrădire din partea societăţii şi a statului, dar este îngrădirea unor sentimente obtuze şi a unor instincte brutale, precum şi a bunului-plac, reflex al arbitrarului şi al patimii. Această îngrădire ţine de mijlocirea prin care conştiinţa şi voinţa libertăţii, în înfăţişarea ei adevărată, adică raţională şi conformă conceptului său, începe să iasă la iveală. Conform conceptului său, mijlocirii îi aparţin dreptul şi eticul, iar acestea sunt însă, pentru sine, esenţialităţi generale, obiecte şi scopuri la care se ajunge numai prin activitatea gândirii, care se dezvoltă deosebindu-se de simţuri şi în opoziţie cu ele; iar aceste esenţialităţi trebuie, la rândul lor, să se întipărească şi să fie încorporate voinţei, înlănţuită la început de simţuri, şi anume împotriva acestei voinţe. Eterna neînţelegere cu privire la libertate constă în conceperea ei numai în sensul formal, subiectiv, făcându-se abstracţie de obiectele şi scopurile ei esenţiale; de aceea, îngrădirea instinctului, a dorinţei nesăţioase, a patimii, proprii numai individului particular ca atare, îngrădirea bunului-plac şi a poftelor

sunt considerate drept îngrădiri ale libertății. De fapt, o asemenea îngrădire este de-a dreptul condiția din care se ivește eliberarea, iar societatea și statul sunt orânduirile în care se realizează libertatea.

Trebuie să amintim, în al doilea rând, o altă concepție care se opune total dezvoltării dreptului spre forma normativului juridic. Starea *patriarhală* este privită fie în total, fie cel puțin în unele părți ale sale drept relația în care, o dată cu elementul juridic, și-ar găsi satisfacerea și elementul etic și afectiv, iar dreptatea însăși nu ar fi exercitată, într-adevăr, conform conținutului ei, decât în legătură cu acestea. La baza stării patriarhale se află raportul de familie care dezvoltă în mod conștient cea dintâi treaptă a eticului, la care se adaugă statul ca o a doua. Starea patriarhală este o stare de tranziție, în care familia s-a extins, ajungând un trib sau un popor, și în care legătura a încetat să mai fie o legătură întemeiată doar pe iubire și încredere, transformându-se în raport oficial. Mai întâi câteva cuvinte despre etica familială. Familia constituie o singură persoană; membrii ei fie au renunțat unii față de ceilalți (cazul părinților) la personalitatea lor (implicit la raportul de drept și celelalte interese particulare și egoisme), fie n-au ajuns încă la această personalitate (copiii care se găsesc încă în starea naturală înainte amintită). Ei se află într-o comuniune de sentimente, de iubire și de încredere, de credință unul în altul; în iubire, un individ are conștiința de sine în conștiința celuilalt, este desprins de sine și în această dublă desprindere s-a dobândit pe sine (tot atât pe celălalt, ca și pe sine însuși, întrucât el e una cu celălalt). Celelalte interese, dictate de necesități, de împrejurări din afară ale vieții, precum și de extinderea lor în cadrul lor propriu, ținând seama de copii, constituie un scop comun. Spiritul de familie – ceea ce erau penații – este și el o esență substanțială, așa cum, în cadrul statului, este spiritul poporului; eticul constă, în ambele cazuri, în sentimentul, conștiința și voința nu a personalității individuale și a intereselor ei, ci în aceea generală a tuturor membrilor. Unitatea aceasta din sânul familiei este o unitate de simțire, care rămâne în limitele modalității naturale. Pietatea familiei trebuie respectată în gradul

cel mai înalt de către stat; prin ea statul îşi asigură ca supuşi indivizi (nu persoane, căci ei nu au această calitate) dintru început etici în sine, care-i aduc garanţia solidă de a se simţi una cu întregul. Extinderea familiei până la entitatea patriarhală depăşeşte însă legăturile înrudirii de sânge, aspectele naturale de care vorbeam, şi, depăşindu-le, este necesar ca indivizii să ajungă la ceea ce este personalitatea. Raporturile patriarhale privite în evoluţia lor ulterioară ar putea duce şi la considerarea formei teocratice; şeful tribului patriarhal este şi preotul acestuia. Dacă familia nu s-a diferenţiat încă în nici un fel de simpla asociere a cetăţenilor şi nici de stat, nici despărţirea religiei de familie nu a avut încă loc, şi aceasta cu atât mai puţin cu cât pietatea familială este o legătură lăuntrică afectivă.

Am considerat două aspecte ale libertăţii – cel obiectiv şi cel subiectiv; când se presupune prin libertate faptul adeziunii indivizilor izolaţi, este evident că se înţelege numai momentul subiectiv. Ceea ce urmează în mod natural din această premisă fundamentală este că nici o lege nu poate fi valabilă decât dacă întruneşte consensul unanim. Ajungem astfel imediat la situaţia că minoritatea ar trebui să cedeze majorităţii; deci majoritatea decide. Dar chiar J.J. Rousseau a remarcat că, în acest caz, nu ar mai exista libertate, deoarece voinţa minorităţii nu mai este respectată. În Dieta poloneză se cerea ca fiecare membru să-şi dea consimţământul şi, din cauza acestei libertăţi, statul a pierit. În afară de aceasta, este o presupoziţie primejdioasă şi falsă aceea că poporul *singur* dispune de raţiune şi pătrundere, ştiind ce este drept: potrivit ei, fiecare facţiune poate pretinde că este poporul, pe când, dimpotrivă, ceea ce constituie statul trebuie atribuit cunoaşterii evoluate, şi nu cunoaşterii poporului. Dacă se pune ca temelie a libertăţii în cadrul statului principiul voinţei individuale drept unică determinare, în sensul că este nevoie de consimţământul tuturor indivizilor izolaţi la tot ceea ce se întâmplă în stat şi pentru stat, atunci de fapt nu mai există nici o *constituţie*. Singura orânduire necesară ar fi o entitate centrală lipsită de voinţă, care ar lua în seamă ceea ce i s-ar părea a constitui trebuinţele statului şi şi-ar face cunoscută opinia; ar urma

apoi mecanismul convocării indivizilor izolaţi, votul lor şi operaţia aritmetică de calculare şi comparare a numărului de voturi în favoarea diferitelor propuneri, o dată cu aceasta hotărârea fiind luată.

Statul este o entitate abstractă, a cărei realitate însăşi, de natură universală, stă în cetăţenii săi, dar el există cu adevărat, trebuind să-şi determine existenţa sa abstractă doar ca voinţă şi acţiune individuală. Se iveşte astfel necesitatea unei cârmuiri şi a unei administraţii statale, a unei separări şi selectări a acelora care au a ţine cârma afacerilor de stat, a decide asupra lor, a hotărî modalitatea de aplicare şi a da dispoziţii de executare cetăţenilor însărcinaţi cu aceasta. Dacă, de pildă, înăuntrul regimurilor democratice poporul hotărăşte un război, trebuie totuşi pus în frunte un general care să conducă oastea. Abia o dată cu constituţia statală conceptul abstract al statului prinde viaţă şi realitate; concomitent apare însă şi deosebirea dintre cei care comandă şi cei care se supun. Supunerea pare însă a nu fi conformă libertăţii, iar cei care ordonă par a săvârşi tocmai contrariul a ceea ce ar corespunde bazei statului, adică conceptul de libertate. Dacă totuşi diferenţierea dintre cei ce comandă şi cei ce se supun ar fi necesară, deoarece altfel, după cum se spune, n-ar merge treburile – şi, într-adevăr, această diferenţiere apare ca o siluire, ca o necesitate impusă din afara libertăţii lor, ba chiar opusă ei, atunci când libertatea este concepută abstract –, trebuie cel puţin ca în orânduirea aceasta să se facă astfel încât numărul legiuirilor ce trebuie să fie doar ascultate de cetăţeni să fie cât mai mic, legiuirilor să le fie lăsat minimum de arbitrar, iar motivele pentru care ele au fost necesare trebuie să fie, în trăsăturile lor principale, definite şi hotărâte de popor, de voinţa a cât mai multor, sau a tuturor cetăţenilor, statul totuşi continuând a dispune, ca realitate, ca entitate individuală, de putere şi fermitate.

Determinarea absolut iniţială este deosebirea dintre guvernanţi şi guvernaţi; de aceea, clasificarea generală a constituţiilor în monarhii, aristocraţii şi democraţii este corectă, cu menţiunea numai că în monarhie trebuie să se facă distincţie între despotism şi monarhia ca atare. Trebuie de asemenea notat *că toate clasificările*

bazate pe concept au avut în vedere numai determinarea principală, ceea ce nu înseamnă că aceasta, ca formă – fie specie, fie gen –, ar fi epuizată în aspectele ei concrete, ci, dimpotrivă, că diversele genuri îngăduie o multiplicitate de variante deosebite ale înseşi orânduirilor mai sus arătate, precum şi variante care constituie amestecuri ale mai multora dintre aceste orânduiri esenţiale şi care, datorită acestui fapt, sunt apariţii inconsecvente, informe, ce nu se pot menţine în sine. Se naşte întrebarea, în această ciocnire de forme: care să fie *cea mai bună constituţie*, cu alte cuvinte, prin ce fel de întocmire, organizare sau mecanism al puterii de stat se atinge cu mai multă certitudine scopul statului? Acest scop poate fi, desigur, înţeles în mai multe feluri, de pildă sub forma savurării liniştite a vieţii cetăţeneşti, sub forma unei fericiri obşteşti. Scopurile diferite au prilejuit aşa-numitele idealuri privind guvernarea statului şi îndeosebi idealuri referitoare la educaţia principilor (Fénelon) sau a guvernanţilor, a aristocraţiei în genere (Platon), căci accentul s-a pus cu această ocazie pe caracterul persoanelor aflate la conducere, fără a se lăsa vreun loc, în conceperea acestor idealuri, pentru conţinutul orânduirilor organice ale statului. Întrebarea cu privire la cea mai bună constituţie se pune adesea ca şi când nu numai enunţarea unei teorii asupra acestei probleme ar fi o chestiune de convingere subiectivă liberă, ci chiar punerea în aplicare reală a unei constituţii, considerată optimă sau mai bună, ar fi urmarea unei hotărâri luate în chip cu totul teoretic, iar felul constituţiei ar fi rezultatul exclusiv al unei alegeri libere, determinate doar de reflecţie. Potrivit acestei viziuni naive, s-au consfătuit nu poporul persan, ci mărimile din Persia ce ordine constituţională voiau să introducă după reuşita conjuraţie urzită pentru răsturnarea falsului Smerdis şi a magilor, deoarece nu mai exista nici un vlăstar din familia regală; Herodot povesteşte şi el la fel de naiv această consfătuire.

În zilele noastre, constituţia unei ţări şi a unui popor nu se mai prezintă astfel, abandonată la voia alegerii libere. Obiectivul fundamental al libertăţii, ce se menţine încă sub formă abstractă,

duce la consecinţa că, la modul general, *republica* este considerată în teorie ca singura orânduire într-adevăr justă, şi astfel chiar numeroşi bărbaţi ce deţin, în orânduirile monarhice, posturi înalte în administraţia de stat nu mai pot rezista acestei opinii şi o acceptă; ei îşi dau seama însă că o atare constituţie, deşi ar fi cea mai bună, n-ar putea fi realmente introdusă peste tot şi că – deoarece oamenii sunt aşa cum sunt – trebuie să te mulţumeşti cu mai puţină libertate, astfel că, în asemenea împrejurări şi dat fiind stadiul de moralitate al poporului, orânduirea monarhică ar fi cea mai folositoare. Şi potrivit acestei opinii, necesitatea unei anumite orânduiri a statului este considerată ca depinzând de un anumit stadiu, care reprezintă o circumstanţă accidentală externă. O asemenea reprezentare se întemeiază pe distincţia făcută de reflecţia intelectului între concept şi realitatea acestuia, privind anume conceptul ca entitate abstractă, deci neadevărată, şi nesesizând ideea, sau – ceea ce după conţinut, dacă nu şi după formă, este acelaşi lucru – neavând o viziune concretă asupra poporului şi a statului. Vom arăta mai târziu cum constituţia unui popor formează *o* substanţă, *un* spirit cu religia sa, cu arta şi filozofia sau, cel puţin, cu ideile şi reprezentările sale, cu cultura sa în genere (pentru a nu mai aminti şi celelalte forţe din afară, precum şi clima, vecinii şi poziţia sa în lume). Un stat este o totalitate individuală din care nu poate fi izolat un singur aspect anumit, fie el chiar şi atât de important pe cât este constituţia, pentru a fi examinat numai în sine, discutat şi ales prin vot. Nu numai că constituţia e ceva legat lăuntric cu toate celelalte laturi ale întregului şi depinzând de ele, dar chiar determinaţia întregii individualităţi spirituale a tuturor puterilor ei e şi ea doar un moment în istoria întregului determinat de evoluţia acestuia care singură conferă cea mai înaltă sancţiune atât constituţiei, cât şi necesităţii supreme ce îi revine.

Înfăţişarea statului, la apariţia sa, este despotică şi instinctuală. Dar şi supunerea, constrângerea, teama de un stăpânitor constituie şi ele un aspect al voinţei. Încă în state primitive se întâmpla ca voinţa proprie indivizilor să nu aibă valoare, să se

renunţe la particularitate, iar voinţa generală să constituie esenţialul. Această unitate a generalului cu singularul este ideea însăşi, care există ca stat şi care se dezvoltă mai departe în ea însăşi. Evoluţia abstractă, dar totuşi necesară, în dezvoltarea unor state cu adevărat independente începe cu regalitatea, indiferent dacă aceasta are o formă patriarhală sau agresivă. După aceea se iveşte cu necesitate particularul şi individualul în forma aristocraţiei şi democraţiei. Concluzia o constituie supunerea particularităţii de către *o* putere, care, în orice caz, nu poate fi decât una în afara căreia sferele particulare îşi menţin independenţa, deci puterea monarhică. Trebuie astfel să se distingă între un prim şi un al doilea tip de regat. Evoluţia de mai sus este o evoluţie necesară, astfel încât în cursul ei trebuie să apară de fiecare dată acea constituţie determinată care nu depinde de alegere, dar care răspunde întocmai spiritului poporului.

Calitatea unei constituţii depinde de gradul în care ea reprezintă o extindere a domeniului raţional, adică a domeniului politic în sine, prin lăsarea în libertate a momentelor conceptului, astfel încât puterile deosebite să se diferenţieze una de alta, să se desăvârşească fiecare în sine, dar totodată, în libertatea lor, să conlucreze în vederea aceluiaşi scop, care le leagă într-un tot organic. Statul este astfel libertatea raţională care se ştie obiectiv pe sine şi există pentru sine. *Obiectivitatea libertăţii constă tocmai în faptul că momentele sale nu sunt ideale, ci sunt prezente într-o realitate specifică şi, prin acţiunea lor, raportată la ea însăşi, se transformă în acţiune prin care întregul, spiritul, unitatea individuală este scoasă la iveală ca rezultat.*

Statul este ideea din domeniul spiritului, manifestată în exterioritatea voinţei omeneşti şi a libertăţii ei. De domeniul acestora din urmă ţine deci în esenţă schimbarea ce se petrece în istorie, momentele ideii apărând, în ce priveşte statul, sub forma unor principii diferite. *Constituţiile, în cadrul cărora popoarele ce aparţin istoriei universale au ajuns la înflorirea lor, sunt astfel specifice acestor popoare, deci nu constituie o bază generală, în sensul ca*

deosebirea dintre ele să consiste doar într-o modalitate anumită de dezvoltare şi împlinire, ci, dimpotrivă, ea consistă tocmai în principii deosebite. Rezultă de aici că dintr-o comparaţie cu constituţiile popoarelor ce au aparţinut în trecut istoriei universale nu se poate trage – ca să spunem astfel – nici o învăţătură cu privire la principiul constituţional cel mai recent, acela al epocii noastre. În ceea ce priveşte ştiinţa şi arta, lucrurile stau cu totul altfel; de pildă, filozofia celor vechi constituie temelia filozofiei noi, încât ea trebuie să fie neapărat cuprinsă în aceasta din urmă, fiindu-i pământul din care se naşte. Legătura apare aici sub forma unei neîntrerupte lucrări de desăvârşire a aceluiaşi edificiu, la care piatra de temelie, zidurile şi acoperişul au rămas mereu aceleaşi. Nu mai vorbim de artă, în domeniul căreia arta greacă, aşa cum se prezintă ea, constituie fără îndoială supremul model. În ceea ce priveşte constituţia însă, situaţia este cu totul alta. Aici vechiul şi noul nu au acelaşi principiu esenţial. Bineînţeles, determinările şi învăţăturile abstracte despre guvernarea dreaptă, potrivit cărora înţelepciunea şi virtutea ar trebui să domnească, le sunt comune. Dar nimic nu este mai deplasat decât a căuta exemple pentru orânduirile constituţionale ale timpului nostru la greci, romani sau orientali. Din Orient se pot împrumuta imagini frumoase, de stări patriarhale, de guvernare paternalistă, de devotament al popoarelor. De la greci şi romani, descrieri privind libertatea poporului. La aceste două popoare întâlnim conceptul unei constituţii libere, înţeles în sensul ca toţi cetăţenii să participe la dezbaterile şi hotărârile privind problemele şi legile de interes general. Şi în timpurile noastre aceasta este opinia comună; numai cu modificarea că, deoarece statele noastre sunt aşa de mari şi cu atât de mulţi cetăţeni, aceştia nu-şi pot exprima voinţa cu privire la chestiunile generale în mod direct, ci numai indirect, prin reprezentanţi. Àceasta înseamnă că, în general, pentru întocmirea legilor poporul va trebui să fie reprezentat prin deputaţi. Aşa-numita constituţie prin reprezentare este caracterizată prin aceea că noi o asociem pur şi simplu cu reprezentarea unei constituţii libere, faptul ajungând a constitui o prejudecată solid înrădăcinată.

Cu acest prilej se face o separaţie între popor şi guvernământ. Se ascunde însă o bună doză de răutate în această opoziţie, care este un artificiu al relei-voinţe, prin insinuarea că poporul ar fi totul. De asemenea, la baza acestei reprezentări stă principiul singularităţii, al caracterului absolut atribuit voinţei subiective, despre care a fost vorba mai sus. Or, lucrul important este că libertatea, aşa cum se defineşte ea prin concept, are ca principiu nu voinţa subiectivă şi bunul-plac, ci intuirea voinţei generale şi faptul că sistemul libertăţii este libera dezvoltare a momentelor ei. Voinţa subiectivă este o determinare absolut formală, din care lipseşte cu totul tocmai *ceea ce* ea vrea. Numai voinţa raţională este universalul, care se determină şi se dezvoltă pe sine din sine şi care-şi desfăşoară momentele asemenea părţilor componente ale organismului. Despre o asemenea construcţie, adevărată catedrală gotică, anticii nu au ştiut nimic.

Am enunţat mai înainte cele două momente: unul – ideea de libertate ca scop final absolut, celălalt – mijloacele libertăţii, latura subiectivă a cunoaşterii şi a voinţei cu vioiciunea, mobilitatea şi neastâmpărul ei. Am identificat apoi statul, care constituie totalitatea etică şi realitatea libertăţii, ca unitate obiectivă a acestor două momente. Căci, chiar dacă, pentru analiză, separăm cele două aspecte, trebuie neapărat să observăm că ele se află într-o strânsă interdependenţă şi că – cercetându-le separat – constatăm că interdependenţa rezidă în fiecare dintre ele. Pe de o parte, am recunoscut ideea, în determinarea ei, ca libertatea care se ştie şi se vrea, care nu se are ca scop decât pe sine: ceea ce nu este altceva decât purul concept al raţiunii şi de asemenea ceea ce noi am numit subiect, conştiinţa de sine, spiritul existent în lume. Dacă, pe de altă parte, luăm în considerare subiectivitatea, constatăm că cunoaşterea şi voinţa subiectivă este gândirea. Întrucât însă, gândind, eu cunosc şi voiesc, voiesc obiectul universal, substanţă a ceea ce este în sine raţionalul. Ni se prezintă astfel o împreunare care există în sine între latura obiectivă – conceptul – şi latura subiectivă. Existenţa obiectivă a acestei reuniri este statul, care constituie astfel temelia, miezul celorlalte aspecte ale vieţii poporului, al artei, al dreptului, al

obiceiurilor, al religiei, al ştiinţei. Orice activitate spirituală are drept scop numai să ajungă la conştiinţa acestei reuniri, adică a libertăţii sale. Printre formele acestei reuniri cunoscute, locul de frunte îl are *religia*. În ea, spiritul care există în mod concret, spiritul lumii, devine conştient de spiritul absolut şi, în această conştiinţă a unei esenţe existente în sine, voinţa omului renunţă la interesul său particular, trece peste el cu acel sentiment de evlavie în care nimic din ceea ce este particular nu mai poate avea însemnătate. Prin această jertfire omul aduce mărturie că se dezbară de ce îi este propriu, de voinţa sa, de simţămintele sale particulare. Concentrarea religioasă a simţirii apare ca sentiment, totuşi ea ajunge şi la meditaţie: cultul este o manifestare a reflecţiei. A doua formă a reunirii obiectivului cu subiectivul în spirit este *arta*; ea pătrunde mai adânc în realitate şi în lumea simţurilor decât religia; sub înfăţişarea ei cea mai demnă, ea este chemată să reprezinte – ce-i drept – nu spiritul lui Dumnezeu, ci chipul lui Dumnezeu; deci divinul şi spiritualul prin excelenţă. Prin artă, divinul trebuie să devină intuitiv, ea înfăţişându-l fanteziei şi intuiţiei. Dar adevărul nu ajunge numai până la reprezentare şi sentiment, aşa cum se întâmplă în religie, ori până la intuiţie, aşa cum se întâmplă în artă; el pătrunde şi până la spiritul care gândeşte; pe această cale obţinem a treia formă a reunirii – *filozofia*. Ea este, ca atare, expresia cea mai înaltă, cea mai liberă şi cea mai înţeleaptă a acestei reuniri. Nu avem de gând aici să luăm în considerare mai îndeaproape aceste trei aspecte; ele au trebuit amintite numai deoarece se află pe acelaşi tărâm cu obiectul pe care-l tratăm – *statul*.

Universalul care se dezvăluie în stat şi devine ştiut, forma la care se reduce tot ce există, este ceea ce prin excelenţă constituie *cultura* unei naţiuni. Conţinutul determinat însă, care îmbracă forma universalităţii şi stă la baza realităţii concrete care este statul, e spiritul poporului însuşi. Statul autentic este însufleţit de acest spirit în toate manifestările sale specifice, în războaie, în instituţii etc. Este nevoie ca omul să ia act el însuşi despre spiritul şi esenţa proprii statului, să realizeze această unitate – care este unitate

originară – a sa cu statul. Noi am spus doar că eticul este unitate a voinţei subiective cu voinţa generală. Spiritul trebuie să ajungă însă la conştiinţa explicită a acestei unităţi, iar punctul central al unei atare cunoaşteri este *religia.* Arta şi ştiinţa sunt numai laturi deosebite şi forme tocmai ale aceluiaşi conţinut. Când luăm în considerare religia, întrebarea pe care ne-o punem este dacă adevărul, ideea, se cunoaşte pe sine numai în separaţia ei, sau în adevărata ei unitate, – în separaţia sa: dacă Dumnezeu ca fiinţă supremă abstractă, stăpân al cerului şi al pământului, se află dincolo, acolo de unde realitatea omenească este exclusă, – în unitatea sa: Dumnezeu ca unitate a universalului şi singularului, înăuntrul său singularul de asemenea dobândind valoare pozitivă, şi anume în ideea împlinirii umanului. *Acel loc în care un popor îşi dă definiţia a ceea ce el susţine a fi adevărul este religia.* Definiţia cuprinde tot ce ţine de esenţialitatea obiectului, tot ce face ca natura sa să fie readusă la determinaţia elementară şi fundamentală, oglindă pentru orice determinaţie, suflul de universalitate a tot ce este particular. Imaginea despre Dumnezeu cuprinde deci întregul fond de universalitate al unui popor.

În această privinţă, religia se află în cea mai strânsă legătură cu propriul principiu al statului. *Libertatea nu poate exista decât acolo unde individualitatea este ştiută ca având existenţă pozitivă înăuntrul fiinţei divine.* În continuare, legătura este următoarea: existenţa lumească, ca existenţă temporală, mişcându-se în sfera unor interese particulare, este prin aceasta relativă şi nejustificată; ea nu-şi primeşte justificare decât dacă sufletul ei universal, principiul ei, este absolut justificat, ceea ce nu se întâmplă decât atunci când el este ştiut ca determinaţie şi fiinţare în fapt a fiinţei lui Dumnezeu. *Aceasta este cauza pentru care statul îşi găseşte temeiul în religie.* Auzim repetându-se adesea acest lucru în zilele noastre, dar mai totdeauna el nu este înţeles decât în sensul că indivizii, temători de Dumnezeu, se simt cu atât mai înclinaţi şi dispuşi să-şi facă datoria cu cât supunerea faţă de prinţ şi lege poate fi legată foarte uşor cu frica de Dumnezeu. Desigur, frica de Dumnezeu,

deoarece ridică universalul deasupra particularului, se poate întoarce şi împotriva acestuia din urmă, ea poate deveni fanatică şi poate acţiona contra statului, dând pradă focului edificiile acestuia şi nimicindu-i rânduielile. Se şi susţine din această cauză că teama de Dumnezeu trebuie să fie chibzuită şi menţinută la o anumită temperanţă pentru a nu se ridica ca o vijelie, măturând prin revărsarea ei tocmai ceea ce trebuie apărat şi păstrat prin ea. Posibilitatea, cel puţin a unei asemenea apărări şi păstrări, o posedă.

Dar, ajungându-se la convingerea justă că statul se sprijină pe religie, se acordă acesteia un asemenea rol ca şi când statul ar exista şi, pentru a putea fi menţinut, religia ar trebui turnată înăuntru cu găleata pentru a fi întipărită sufletelor. Este foarte just ca oamenii să fie orientaţi prin educaţie spre religie, dar nu ca spre ceva care nu există încă. Într-adevăr, dacă trebuie spus că statul se întemeiază pe religie, că-şi are rădăcinile în ea, aceasta înseamnă în esenţă că statul a izvorât din religie, că acum şi dintotdeauna el izvorăşte din ea; înseamnă deci că principiile statului trebuie să fie considerate valabile în sine, ceea ce se întâmplă numai întrucât ele sunt recunoscute ca determinări ale însăşi naturii divine. În consecinţă, aşa cum este religia, aşa sunt şi statul şi constituţia lui; el izvorăşte cu adevărat din religie, şi anume în aşa chip încât statul atenian ca şi cel roman erau posibile numai în cadrul păgânismului specific acestor popoare, după cum un stat catolic are un alt spirit şi o altă constituţie decât un stat protestant. Dacă apelul, agitaţia şi insistenţa în vederea sădirii religiei în stat ar constitui strigăte de alarmă şi de spaimă, aşa cum ele par adesea a fi, exprimând primejdia că religia ar fi pe cale de a dispărea din stat, sau că a dispărut cu totul, lucrul ar fi îngrijorător, mai îngrijorător chiar decât socoteşte acel strigăt de alarmă: într-adevăr, un asemenea strigăt crede încă a dispune, prin această sădire şi incubare în suflete, de un mijloc împotriva răului; dar religia nu este nicidecum ceva ce are a se realiza pe sine în acest fel; felul ei de a se realiza este mult mai adânc.

O altă neghiobie întâlnită în zilele noastre – de astă dată de sens opus – este aceea de a voi să inventezi şi să pui în aplicare

constituţii ale statelor independent de religie. Confesiunea catolică, deşi împreună cu cea protestantă ţine de religia creştină, nu admite caracterul lăuntric just şi etic al statului, aşa cum se află el în adâncul principiului protestant. Această înlăturare forţată a caracterului drept al statului, al constituţiei este necesară datorită specificului acelei religii care nu recunoaşte dreptul şi eticul ca existând în sine, ca substanţiale; dar astfel, smulse din interioritate, din sanctuarul ultim al conştiinţei, din locul netulburat unde sălăşluieşte religia, principiile dreptului şi orânduirilor constituţionale nu ajung să constituie un punct realmente central, ci se menţin în abstracţie şi nedeterminare.

Rezumând cele spuse până acum despre stat, rezultă că ceea ce am numit eticul nu este decât prezenţa vie a statului în indivizi. Statul, legile şi orânduirile lui sunt drepturi ale indivizilor care-l compun; natura, adică solul, munţii, aerul, apele unui stat constituie ţara acestora, patria lor, proprietatea lor exterioară; istoria statului, înfăptuirile ei şi ceea ce înaintaşii lor au creat le aparţin şi trăiesc în amintirea lor. Totul este posesiunea lor, aşa cum şi ei sunt posesiune a lui, căci statul constituie substanţa, fiinţa lor. Cerinţele indivizilor sunt astfel împlinite, existenţa lor este vrerea legilor lor şi a patriei lor. Această totalitate de natură spirituală este ceea ce constituie esenţa, spiritul unui popor. Acestuia îi aparţin indivizii; fiecare individ izolat este mlădiţă a poporului său şi totodată, întrucât statul este în evoluţie, mlădiţă a timpului său; nici un individ nu rămâne în urma lui şi mai puţin încă poate sări peste el. Această esenţă spirituală este esenţa sa proprie, individul fiind un reprezentant al ei; din ea se naşte el şi în ea stă. Pentru atenieni, cuvântul Atena avea un îndoit înţeles: în primul rând el desemna totalitatea orânduirilor, dar era şi numele zeiţei care întruchipa spiritul poporului, unitatea lui.

Acest spirit al unui popor este un spirit *determinat*, şi, cum s-a spus mai înainte, determinat şi de treapta istorică a evoluţiei sale. El formează atât temeiul, cât şi conţinutul în celelalte forme arătate ale conştiinţei sale. Căci în conştiinţa sa de sine spiritul

trebuie să-şi fie dat sieşi în chip de obiect, iar obiectivitatea conţine nemijlocit apariţia de deosebiri ce fiinţează prin excelenţă ca totalitate a sferelor distincte ale spiritului obiectiv, aşa cum sufletul fiinţează numai întrucât este sistem al elementelor sale care, reunindu-se în unitatea lor simplă, produc sufletul. Spiritul este astfel o individualitate, care, în esenţialitatea ei, este reprezentată, venerată şi trăită cu bucurie ca Dumnezeu unul în religie; înfăţişată ca imagine şi intuiţie – în artă; recunoscută şi concepută ca gândire – în filozofie. Datorită identităţii primordiale a substanţei, a conţinutului şi a obiectului ei, aceste creaţii se află într-o unitate de nedespărţit cu spiritul statului; într-adevăr, numai cu o anumită religie poate să dureze cutare formă de stat şi, la fel, în cutare stat numai o anumită filozofie sau artă.

Pe de altă parte, determinat, spiritul poporului nu reprezintă el însuşi decât *o* individualitate în mersul istoriei universale. Şi aceasta deoarece istoria universală este înfăţişarea procesului divin şi absolut al spiritului prin formele sale cele mai înalte, înfăţişarea acestei parcurgeri a treptelor sale, prin mijlocirea cărora el îşi dobândeşte adevărul său, conştiinţa sa despre sine. Întruchipările acestor trepte constituie spiritul popoarelor ce aparţin istoriei universale, modul de determinaţie ce revine vieţii lor etice, constituţiei lor, artei, religiei şi ştiinţei lor. Realizarea acestor trepte constituie impulsul fără sfârşit al spiritului universal, năzuinţa sa irezistibilă, căci tocmai această desfăşurare a momentelor sale distincte, precum şi înfăptuirea ei este conceptul său. Istoria universală arată numai cum spiritul ajunge treptat la conştiinţă şi la vrerea adevărului: conştiinţa mijeşte în el, iar el găseşte puncte nodale, ajungând în cele din urmă la conştiinţa deplină.

Cunoscând acum determinaţiile abstracte ale naturii spiritului, mijloacele de care spiritul se foloseşte pentru a realiza ideea sa, precum şi forma realizării depline a spiritului în fapt, anume statul, nu ne mai rămâne, în această introducere, decât să luăm în considerare

III. Mersul istoriei universale

a) În genere, simpla preschimbare abstractă care are loc în istorie a fost încă de mult timp concepută, în linii generale, ca şi când ar însemna, concomitent, un mers spre mai bine, spre mai desăvârşit. Preschimbările din natură, oricât ar fi ele de variate, înfăţişează doar un ciclu care se repetă mereu; în natură nu se întâmplă nimic nou sub soare şi, cu această măsură, jocul multiform al creaţiilor ei e oarecum plictisitor. *Numai în preschimbările din domeniul spiritului se naşte noul.* Constituţia nu este numai o realitate existentă intim împreună cu celelalte forţe spirituale amintite şi depinzând de ele, ci însăşi determinarea întregii individualităţi spirituale, cuprinzând implicit toate puterile ei, este numai un moment în istoria întregului, hotărât de evoluţia acesteia; acest fapt constituie în fond suprema sancţiune a constituţiei, ca şi a necesităţii ei supreme. Acest principiu, care dă caracter de lege însăşi schimbării, a fost luat în nume de rău de unele religii, ca, de pildă, cea catolică, ca şi de unele state, ambele revendicând pentru ele caracterul de a fi statice ori cel puţin stabile, ca un adevărat drept al lor. Dacă, în genere, caracterul schimbător al lucrurilor lumeşti, de pildă cel al statelor, este admis totuşi, pe de o parte este exceptată religia – ca religie a adevărului –, iar pe de altă parte rămâne posibil ca schimbările, răsturnările şi nimicirile unor stări de lucruri îndreptăţite să fie atribuite hazardului, nedibăciei, dar mai ales uşurinţei şi patimilor rele ale oamenilor. De fapt, perfectibilitatea este ceva aproape tot atât de lipsit de determinare ca şi schimbarea în genere; ea este fără scop şi fără ţintă şi nu dispune de unitatea de măsură pentru schimbare: mai binele, mai desăvârşitul către care trebuie să tindă este cu totul nedeterminat.

Principiul *dezvoltării* implică în plus că îi stă la bază o determinare internă, o presupoziţie fiinţând în sine, care şi-ar da existenţă. Această determinare formală este, în esenţă, spiritul care

dispune de istoria universală, ca scenă a sa, ca domeniu şi câmp de realizare. Spiritul nu este ceva care să zburde în jocul superficial al întâmplării, el este, dimpotrivă, mai curând factor determinant absolut, opus direct şi cu dârzenie întâmplătorului pe care îl foloseşte şi-l stăpâneşte pentru nevoile sale. Dar şi lucrurilor organice din natură le este dată dezvoltarea; existenţa lor nu se înfăţişează numai ca existenţă nemijlocită, ce poate fi schimbată din afară, ci ca existenţă ce izvorăşte din sine, dintr-un principiu lăuntric nemodificabil, dintr-o esenţialitate pură, a cărei existenţă, ca germene, este simplă la început, dar care apoi dă naştere din sine, în existenţă, la diferenţieri, care se însoţesc cu alte lucruri şi trăiesc astfel un proces continuu de schimbări, proces care de asemenea este preschimbat în contrariul său şi este transformat, în fond, în menţinere a principiului organic şi a formei sale. Astfel îşi dă naştere individul organic sie însuşi: el se face pe sine ceea ce este în sine. (La fel, spiritul nu este decât ceea ce se face pe sine, şi el se face pe sine ca ceea ce este în sine.) Această dezvoltare are loc într-un mod nemijlocit, lipsit de contraste, nestânjenit; între concept şi realizarea lui, între natura determinată în sine a germenului şi conformitatea existenţei cu această natură nu poate interveni nimic. Cu spiritul însă se întâmplă altfel. Trecerea de la destinaţia sa la realizarea acesteia este mediată prin conştiinţă şi voinţă: acestea se află ele însele la început cufundate în viaţa lor naturală nemijlocită, obiect şi scop fiindu-le, deocamdată, însăşi determinarea naturală ca atare, iar aceasta – deoarece spiritul este cel care o însufleţeşte – dispune ea însăşi de o exigenţă, de o putere şi de o bogăţie fără limită. Astfel, spiritul se opune, în el însuşi, sieşi; el trebuie să se înfrângă pe sine însuşi, ca pe un adevărat obstacol propriu sieşi; dezvoltarea – în natură izvorâre liniştită – în spirit este o luptă grea şi fără sfârşit împotriva lui însuşi. Ceea ce vrea spiritul este să-şi înfăptuiască propriul său concept, dar el însuşi şi-l ascunde, mândrindu-se şi complăcându-se din plin în această înstrăinare de sine însuşi.

În acest chip, dezvoltarea nu mai este doar izvorâre paşnică şi fără luptă, ca aceea a vieţii organice, ci luptă grea, silnică împotriva

sa însăşi; mai mult, ea nu este numai formalul dezvoltării de sine în genere, ci rezolvarea unui scop cu un conţinut determinat. Acest scop l-am precizat de la început: el este spiritul, şi anume spiritul conform esenţei sale, conform conceptului de libertate. Acesta este obiectul fundamental, şi de aceea şi principiul conducător al dezvoltării prin care ea îşi capătă rostul şi semnificaţia (aşa cum, în istoria romană, Roma este atât obiect cât, şi, implicit, călăuză în considerarea desfăşurării istorice); după cum invers, desfăşurarea istorică a izvorât numai din acest obiect, neavând sens decât în raport cu el şi conţinut numai în el. Există în istoria universală mai multe perioade mari care au trecut fără ca dezvoltarea să pară a se fi continuat; ba, mai mult, perioade în care uriaşa acumulare a culturii a fost pe de-a-ntregul nimicită şi după care – din nenorocire – a trebuit să se reia totul de la început, ca astfel, cu oarecare sprijin, primit şi din partea rămăşiţelor salvate ale vechilor comori, şi printr-o cheltuire reînnoită şi nemăsurată de forţe şi de timp, prin crime şi suferinţe, să se ajungă din nou la unul dintre nivelurile de mult realizate ale culturii nimicite. Există de asemenea şi dezvoltări continue, bogate, edificii şi sisteme ale unor culturi desăvârşite complet, pe toate laturile, sub forma unor elemente caracteristice. Viziunea pur formală a dezvoltării în genere nu poate nici să acorde preferinţă unuia din cele două moduri de dezvoltare faţă de celălalt, nici să facă înţeles rostul unor perioade mai vechi de dezvoltare, ci trebuie să considere asemenea fenomene sau, mai ales, regresele pe care le implică drept accidente exterioare, iar în ceea ce priveşte ce e pozitiv, ea nu poate judeca decât după criterii nesigure, care, tocmai prin faptul că dezvoltarea ca atare este singura ce interesează într-o atare viziune, constituie scopuri relative, şi nu absolute.

Istoria universală înfăţişează *treptele* evoluţiei principiului ce are drept *conţinut* conştiinţa libertăţii. Mai îndeaproape, determinaţia acestor trepte este, potrivit naturii lor universale, logică, însă, potrivit naturii lor concrete, ea trebuie dată în cadrul filozofiei spiritului. Aici este de menţionat numai că prima treaptă este acea stare amintită mai înainte, în care spiritul se află cufundat în natural, a

doua fiind păşirea în afară a spiritului în conştiinţa libertăţii sale. Prima desprindere este însă nedesăvârşită şi parţială, deoarece purcede de la o stare naturală imediată şi, fiind de aceea raportată la ea, este încă legată de această stare ce constituie un moment al ei. Cea de-a treia treaptă o formează înălţarea din această libertate cu caracter încă particular la pura universalitate a libertăţii, în conştiinţa de sine şi în sentimentul de sine al esenţei spiritualităţii. Cele trei trepte constituie principiile fundamentale ale procesului general; însă, deoarece fiecare dintre ele însele, înăuntrul lor, este procesul de făurire şi dialectica propriei lor tranziţii, ele vor fi tratate amănunţit în cursul expunerii viitoare.

Aici trebuie amintit doar faptul că spiritul porneşte de la posibilitatea sa infinită, dar *numai* posibilitatea, care cuprinde conţinutul său absolut, ca în sine scopul şi ţelul, pe care le atinge doar în împlinirea sa, care abia atunci îi constituie realitatea. Astfel, mersul înainte îşi face apariţia în existenţă, ca o progresie de la nedesăvârşit la mai desăvârşit, primul trebuind a fi înţeles nu în abstract, numai ca nedesăvârşitul pur şi simplu, ci ca un astfel de nedesăvârşit care cuprinde în sine, în acelaşi timp, însuşi contrariul său, aşa-numitul desăvârşit, ca germene şi impuls. Virtualitatea duce şi ea, prin reflexie, la un asemenea desăvârşit ce trebuie să devină real, şi, privit mai de aproape, *dynamis*-ul aristotelic este de asemenea *potentia*, forţă şi putere. Nedesăvârşitul, în această formă de contrariu al său, cuprins în sine însuşi, reprezintă contradicţia, care într-adevăr există, dar care în aceeaşi măsură este şi depăşită, şi rezolvată; el este instinctul, impulsul vieţii spirituale în ea însuşi, care tinde la a sparge învelişul naturalului, al simţurilor şi al înstrăinării de sine şi a străbate la lumina conştiinţei, adică la sine însuşi.

b) În mod general, observaţia asupra felului în care trebuie înţeles *începutul istoriei* spiritului, conform conceptului, a fost făcută deja în legătură cu reprezentarea unei stări naturale, în care libertatea şi dreptul ar exista sau ar fi existat într-un chip

desăvârşit. Totuşi, a fost vorba acolo numai de o presupunere a unei existenţe istorice făcută în lumina crepusculară a reflecţiei, generând ipoteze. O pretenţie de natură cu totul diferită ridică o altă concepţie larg răspândită în zilele noastre dintr-o anumită direcţie: este vorba anume de pretenţia unei presupoziţii izvorâte nu din gândire, ci dintr-un fapt istoric, şi totodată de o confirmare de către o autoritate superioară a acestui fapt. Se revine, conform acestei pretenţii, la starea paradiziacă primordială a omului, stare formulată încă mai de mult de teologi în felul lor – de pildă că Dumnezeu s-a înţeles cu Adam în ebraică –, dar modificată potrivit altor cerinţe. Autoritatea superioară invocată în primul rând cu acest prilej este naraţiunea biblică. Biblia însă înfăţişează starea primitivă în parte numai în puţinele ei trăsături cunoscute, dar, în parte, ea înfăţişează această stare fie în om în genere – ar fi vorba deci de natura general omenească –, fie dacă Adam trebuie considerat individual, deci ca persoană, stare primitivă existentă şi desăvârşită în acest singur om sau într-o pereche de oameni. Nu se află însă aici justificarea nici pentru reprezentarea unui popor şi a unui stadiu istoric al acestuia, stadiu care ar fi existat în acea formă primitivă, ba încă mai puţin, nici pentru formarea unei cunoaşteri pure a lui Dumnezeu şi a naturii. Se fabulează anume că natura ar fi stat dintru început în faţa ochiului clar al omului, deschisă şi transparentă ca o oglindă limpede a creaţiei lui Dumnezeu[1], iar adevărul divin i-ar fi fost tot pe atât de accesibil; se face într-adevăr aluzie – fapt lăsat însă în acelaşi timp într-o anumită obscuritate – că această stare iniţială s-ar fi aflat în posesiunea unei cunoaşteri nedeterminate, dar, în sine, întinsă, a unor adevăruri religioase nemijlocit revelate, şi anume de Dumnezeu. Pornind de la această stare, s-ar fi dezvoltat deci şi în înţeles istoric toate religiile, dar în aşa chip încât totodată ele au pângărit şi au învăluit acel prim adevăr cu emanaţii ale erorii şi ale absurdului. În toate aceste mitologii eronate, ar exista însă, şi ar putea fi uşor recunoscute, urme ale acelei origini şi

[1] Fr. von Schlegel, *Filozofia istoriei*, I, p. 44, ediţia I.

ale acelor prime învăţături religioase despre adevăr. Se atribuie de aceea cercetărilor istoriei vechi a popoarelor mai ales interesul de a pătrunde până la punctul în care asemenea fragmente ale cunoaşterii revelate, iniţiale, ar fi încă de găsit într-o mai deplină puritate[2]. Datorăm interesului acestei cercetări foarte multe lucruri preţioase, dar ea stă nemijlocit ca mărturie împotriva ei însăşi: într-adevăr, asemenea cercetare ţinteşte să adeverească abia istoriceşte ceea ce este presupus din partea ei ca dată istorică.

Atât acel stadiu al cunoaşterii lui Dumnezeu şi al altor cunoştinţe, de pildă al cunoştinţelor astronomice (cum sunt cele atribuite în mod fantezist indienilor), cât şi faptul că un asemenea stadiu s-ar fi aflat la originile istoriei universale ori că religiile popoarelor şi-ar fi găsit un punct tradiţional de plecare într-un asemenea stadiu şi că s-ar fi dezvoltat în continuare, degenerând şi deteriorându-se (astfel

---

[2] Acestui interes îi datorăm multe din preţioasele descoperiri asupra literaturii orientale, precum şi studiul reînnoit al unor tezaure încă mai de mult consemnate privind stările, mitologia, religia şi istoria Asiei străvechi. În anume ţări catolice culte, ocârmuirea nu s-a mai putut sustrage cerinţelor gândirii, ci a simţit nevoia de a conlucra cu erudiţia şi cu filozofia. Printre criteriile adevăratei religii, abatele Lamennais a indicat cu multă elocinţă şi într-un chip impunător faptul că o asemenea religie trebuie să fie universală, deci catolică şi, de asemenea, cea mai veche; congregaţia s-a străduit, în Franţa, cu mult zel şi râvnă, ca asemenea aserţiuni să nu mai fie privite doar ca tirade de la amvon ori ca asigurări din partea autorităţilor, cum se întâmplă de obicei. Îndeosebi religia cu o răspândire atât de uriaşă a lui Buddha, omul-Dumnezeu, a atras atenţia asupra ei. Zeul indian Timurtis, ca şi abstracţia chineză a treimii erau, în ceea ce priveşte conţinutul lor, mai clare în sine. Savanţi ca domnul Abel Rémusat şi domnul Saint-Martin au întreprins, la rândul lor, cele mai merituoase cercetări în literatura chineză, apoi, pornind de la aceasta, în cea mongolă şi, dacă ar fi fost posibil, şi în cea tibetană. De asemenea, baronul von Eckstein, în felul său, anume folosind idei şi maniere înrudite filozofiei naturii, care îşi aveau originea în Germania, prin imitaţia – mai spirituală însă – a lui Fr. von Schlegel, a venit în ajutorul acelui catolicism primitiv în paginile jurnalului său *Le Catholique* şi îndeosebi a dirijat sprijinul cârmuirii şi către fracţiunea savantă a congregaţiei, în aşa fel încât cârmuirea a organizat chiar călătorii în Orient pentru a descoperi la faţa locului tezaure ascunse de la care se aşteptau informaţii suplimentare asupra învăţăturilor străvechi, îndeosebi asupra perioadei de înflorire a antichităţii şi a originilor budismului, pentru ca, prin acest larg, dar pentru savanţi interesant ocol, să sprijine cauza catolicismului (Prima ediţie, uşor modificată).

cum sunt înfăţişate lucrurile în aşa-numitul sistem grosolan conceput al emanaţiei), toate acestea sunt presupoziţii care nici nu au o întemeiere istorică, nici nu pot ajunge vreodată la ea, chiar dacă am opune conceptului originea lor interpretată cu totul arbitrar, potrivit simplei păreri subiective.

Pentru considerarea filozofică se cuvine şi este potrivit să se înceapă tratarea istoriei din momentul în care raţionalitatea începe să păşească în existenţa lumească, şi nu din momentul în care ea este doar o posibilitate în sine. Interpretarea istoriei trebuie începută de atunci de când există o stare în care raţionalitatea se manifestă în conştiinţă, voinţă şi faptă. Existenţa neorganică a spiritului, a libertăţii este impermeabilitatea lipsită de conştiinţă faţă de bine şi de rău, implicit faţă de legi, sau, dacă vreţi, este o perfecţiune, dar ea nu constituie în sine obiect al istoriei. Etica naturală şi în acelaşi timp religioasă este pietatea familială. Eticul constă, în această societate, tocmai în faptul că membrii ei nu se comportă unii faţă de alţii ca indivizi dispunând de o voinţă liberă, ca persoane; tocmai de aceea familia în sine este sustrasă acelei evoluţii din care abia se naşte istoria. Când însă unitatea spirituală depăşeşte acest cerc de afectivitate şi de iubire naturală şi ajunge la conştiinţa personalităţii, atunci se iveşte acel loc de răspântie întunecos şi rece în care nici natura, nici spiritul nu sunt deschise şi clare şi în care natura şi spiritul nu vor putea deveni deschise şi clare decât printr-un efort ulterior de desăvârşire, încă foarte îndepărtat în timp, al acelei voinţe devenite conştientă de sine. Conştiinţa singură are capacitatea de a fi deschisă, numai ei i se poate revela atât Dumnezeu, cât şi orice altceva; în adevărul, în universalitatea ei fiinţând în sine şi pentru sine, conştiinţa nu se poate dezvălui decât acelei conştiinţe care a luat act de sine. Libertatea constă în a şti şi a voi asemenea generalităţi substanţiale ca dreptul şi legea şi în a da naştere realităţii corespunzătoare lor – statul.

Unele popoare au putut vieţui timp îndelungat fără existenţa unui stat, deci înainte de a ajunge la realizarea acestei meniri a lor, şi chiar în acest stadiu au putut atinge o dezvoltare importantă în

anumite direcţii. După cele spuse mai sus, această *preistorie* se află oricum în afara obiectivului nostru, fie că ea a fost urmată de o istorie reală, fie că popoarele respective n-au ajuns să constituie un stat. Este o mare descoperire în istorie – ca şi a unei lumi noi – aceea făcută acum douăzeci şi mai bine de ani cu privire la sanscrită şi la legătura dintre limbile europene şi această limbă. Descoperirea de mai sus a dus îndeosebi la o concepţie asupra legăturilor dintre populaţiile germanice şi indice, concepţie care prezintă gradul de certitudine cel mai ridicat ce se poate cere în asemenea materie. Şi în prezent ne mai sunt cunoscute populaţii care abia formează o societate, necum un stat, dar despre care se ştie încă de mult timp că există; la fel, ne sunt cunoscute alte populaţii, a căror stare evoluată trebuie să ne intereseze îndeosebi, tradiţia acestora întinzându-se dincolo de întemeierea statului lor şi multe schimbări în ce le priveşte petrecându-se înaintea acestei epoci. Legătura mai sus indicată dintre limbile unor popoare atât de îndepărtate unele de altele ne arată că răspândirea acestor naţiuni pornind din Asia, precum şi ramificarea atât de disparată a unei înrudiri străvechi constituie un fapt de necontestat, ce nu se trage din mult preţuita combinaţie intelectuală de circumstanţe mai importante sau mai puţin importante, care a îmbogăţit şi va continua să îmbogăţească istoria cu numeroase ficţiuni, prezentate drept fapte. Acea desfăşurare de evenimente care pare a se întinde atât de departe rămâne însă în afara istoriei: ea i-a premers acesteia.

Cuvântul *istorie* îmbină în limbajul nostru atât latura obiectivă, cât şi pe cea subiectivă şi desemnează tot pe atât *historiam rerum gestarum*, cât şi însăşi *res gestas*; ea înseamnă în aceeaşi măsură fapte întâmplate ca şi relatarea lor istorică. Această îmbinare a celor două semnificaţii trebuie privită de noi ca având o natură mai înaltă decât aceea a unei simple coincidenţe exterioare: trebuie să considerăm că relatarea istorică apare o dată cu faptele şi evenimentele istorice; este o temelie lăuntrică comună, care le face să iasă împreună la iveală. Amintirile privind familia, tradiţiile patriarhale prezintă interes în cadrul familiei şi al seminţiei; mersul

uniform al stării pe care ele îl reprezintă nu constituie un obiect pentru amintire, pe când faptele ce se deosebesc între ele sau cotiturile destinului o pot incita pe zeiţa Mnemosina la făurirea de imagini, precum iubirea şi simţămintele religioase provoacă fantezia să dea formă unor asemenea porniri lipsite de formă la început. Însă abia statul este cel care nu numai că oferă un conţinut potrivit naraţiunii istorice, dar o creează ca atare o dată cu sine. În locul unor porniri subiective ale ocârmuirii, suficiente doar necesităţilor de moment, o comunitate pe cale de a se consolida şi a se ridica la rangul de stat necesită ordine, legi, dispoziţii generale şi generalvalabile, care dau naştere astfel atât la prezentarea, cât şi la interesul pentru fapte şi întâmplări raţionale, determinate în sine şi cu rezultate durabile, cărora zeiţa Mnemosina, cu scopul de a da caracter veşnic structurii şi naturii statului, este împinsă să le adauge dăinuirea amintirii. Simţămintele mai adânci în genere, de pildă cel al iubirii, ca şi contemplaţia religioasă şi formele ei, aparţin cu totul prezentului, mulţumindu-l pe deplin; existenţa statului însă, care prin legile ei raţionale şi obiceiurile ei este totodată şi o existenţă exterioară, constituie o prezenţă nedesăvârşită, a cărei înţelegere, pentru a fi asimilată, necesită conştiinţa trecutului.

Perioadele de timp – ni le putem închipui de veacuri sau milenii – care s-au scurs peste popoare înainte de a se scrie istoria şi care au putut fi bogate în revoluţii, migraţiuni şi transformări violente nu constituie o istorie obiectivă, deoarece nu au dat naştere nici unei istorii subiective, nici unei naraţiuni istorice. Nu pentru că o asemenea relatare istorică ar fi pierit întâmplător de-a lungul unor asemenea perioade, ci pentru că ea n-a putut exista pe atunci, de aceea nici nu există. Abia în stat, o dată cu conştiinţa legilor, există fapte clare şi, o dată cu ele, claritatea unei conştiinţe asupra lor, care le dă posibilitatea şi necesitatea de a fi păstrate. Este surprinzător pentru oricine începe să se familiarizeze cu comorile literaturii indice că această ţară aşa de bogată în produse spirituale de cea mai mare profunzime nu are istorie, contrastând în această privinţă în chipul cel mai izbitor cu China, împărăţie ce posedă o atât

de admirabilă istorie, care merge până în timpurile cele mai vechi. India nu dispune numai de cărţi religioase şi de strălucite opere de artă poetice, ci şi de pravile vechi, ceea ce a fost considerat mai înainte drept condiţie pentru constituirea istoriei; totuşi ea nu are istorie. Dar, în această ţară, alcătuirea incipientă spre diferenţierea societăţii s-a împietrit imediat la determinări naturale, sub forma castelor, astfel încât legile se referă, ce-i drept, la drepturile civile, făcându-le însă pe acestea înseşi dependente de deosebirile naturale şi stabilind în special o subordonare ierarhică (nu atât în drepturi, cât în lipsa de drepturi) a acestor stări sociale între ele, adică a celor de sus faţă de cele de jos. Astfel, elementul eticului a fost eliminat din splendoarea vieţii indiene şi din împărăţiile sale. De altfel, dincolo de acea lipsă de libertate caracteristică unei stabilităţi naturale a orânduirii, întreaga structură a societăţii nu poate fi decât bun-plac violent, pornire efemeră sau, mai bine zis, un fel de furie, fără finalitate spre progres sau evoluţie; de aceea gândirii nu-i rămâne nici o amintire, nici un obiect potrivit pentru zeiţa Mnemosina, ci cel mult o nălucire haotică ce se agită încoace şi încolo pe un tărâm care, pentru a fi la înălţimea istoriei, ar fi trebuit să aibă un scop corespunzător realităţii şi totodată libertăţii substanţiale.

Datorită unei astfel de condiţionări a istoriei s-a şi întâmplat că acel proces atât de bogat şi de uriaş al dezvoltării familiilor în triburi, a triburilor în popoare, precum şi răspândirea acestora datorită creşterii lor, care la rându-i lasă să se presupună atâtea complicaţii, războaie, răsturnări şi prăbuşiri, s-a desfăşurat în afara istoriei; ba mai mult, până şi extinderea şi constituirea limbilor legate de procesul de mai sus s-au petrecut ascuns şi fără zgomot, desfăşurându-se pe nesimţite. Monumentele atestă că, încă în stadiul primitiv al popoarelor, limbile pe care acestea le-au vorbit erau în cel mai înalt grad dezvoltate, că intelectul, evoluând după rosturile sale, s-a consacrat cu temeinicie acestui domeniu teoretic. Gramatica consecvent dezvoltată este operă a gândirii, care-şi pune în evidenţă pe această cale categoriile sale. Este de asemenea un fapt că, pe măsură ce în societate şi în stat civilizaţia progresează,

această funcţie a intelectului exercitată sistematic se toceşte şi, în consecinţă, limba devine mai săracă şi mai puţin plastică; o interesantă particularitate este că progresul care se apropie în sine tot mai mult de natura spiritului şi scoate tot mai mult la iveală raţionalitatea, dându-i formă, neglijează totuşi nuanţarea proprie intelectului şi inteligibilitatea, considerându-le ca obstacol şi dispensându-se de ele. *Limba este act al inteligenţei teoretice în cel mai propriu înţeles al cuvântului, căci ea este latura externă a manifestării acesteia.* În absenţa limbii, activitatea memoriei şi a imaginaţiei este expresie interioară. Dar acest act prin excelenţă teoretic, dezvoltarea sa ulterioară, precum şi faptul corelat – mai concret – al răspândirii popoarelor, al separării lor unul de altul, al amestecului şi al migraţiunii lor rămân învăluite în negura unui trecut negrăitor; ele nu sunt acte ale voinţei ce devine conştientă de sine, ale libertăţii ce-şi conferă altă exterioritate, adică ce este adevărată în înţelesul propriu al cuvântului. Lipsite de participaţie la acest element adevărat, popoarele despre care e vorba, indiferent de dezvoltarea lor lingvistică, nu au ajuns să aibă nici un fel de istorie. Existenţa premergătoare a limbii, ca şi pornirea spre afirmare şi diferenţiere a naţiunilor, a câştigat semnificaţie şi interes pentru raţiunea concretă abia, în parte, prin contactul cu statele constituite şi, în parte, prin iniţiativa proprie de a constitui un stat.

c) După aceste observaţii privind forma începutului istoriei universale şi epoca preistorică, care trebuie exclusă din ea, este necesar să indicăm mai în amănunt *felul desfăşurării* istoriei universale, dar, pentru moment, numai cu referire la latura formală. Determinarea în continuare a conţinutului ei concret va fi lăsată pe seama capitolelor viitoare.

Istoria universală reprezintă, aşa cum s-a precizat anterior, dezvoltarea conştiinţei spiritului în lumina libertăţii şi a înfăptuirilor generate de conştiinţa ei. Evoluţia poartă în sine caracterul de a fi o desfăşurare în trepte, o serie de determinări succesive ale libertăţii, care ies în evidenţă prin conceptul obiectului. Natura logică

şi mai mult încă natura dialectică a conceptului ca atare, faptul că el se determină pe sine, instituindu-şi determinări pe care din nou le depăşeşte şi dobândind prin însăşi această depăşire o determinare afirmativă, şi anume una mai concretă şi mai bogată, această necesitate, precum şi seria necesară a determinărilor pure şi abstracte ale conceptului se cunoaşte în logică. Aici trebuie să menţionăm numai că fiecare treaptă, ca treaptă deosebită de celelalte, îşi are un principiu determinant, specific ei. Atare principiu în istorie este determinaţie a spiritului, anume spiritul deosebit al unui popor. Această determinaţie exprimă în chip concret toate laturile conştiinţei şi voinţei spiritului unui popor, ale întregii sale realităţi; ea este pecetea pe care o poartă atât religia, cât şi constituţia sa politică, sistemul juridic, moravurile, precum şi ştiinţa, arta şi dibăcia sa tehnică. Aceste însuşiri caracteristice deosebite trebuie înţelese plecând de la acel aspect specific al universalului, de la principiul specific al unui popor, după cum – invers – din detaliul faptic existent în istorie trebuie aflat universalul în specificitate. Că o anumită specificitate constituie de fapt principiul caracteristic al unui popor, acesta este faptul care trebuie înregistrat empiric şi dovedit pe cale istorică. Ducerea la bun sfârşit a unei asemenea operaţii presupune nu numai o putere de abstractizare exersată, dar şi o îndeaproape familiarizare cu ideea; trebuie să fii a priori familiarizat cu orbita – dacă putem s-o numim astfel – în care gravitează principiile, tot aşa precum Kepler – pentru a aminti numele cel mai ilustru în această modalitate de cunoaştere – a trebuit să cunoască a priori elipsele, cuburile şi pătratele, ca şi raţionamentele privind raporturile dintre acestea, mai înainte de a putea descoperi din datele empirice legile sale nemuritoare, care constau în determinări ale sferelor respective ale reprezentării. Neştiutorul întru această cunoaştere a determinărilor elementare generale poate tot atât de puţin să priceapă acele legi, oricât ar observa cerul şi mersul astrelor, pe cât ar fi putut să le descopere el însuşi. Din această nefamiliarizare cu gândirea pe care o presupune procesul constituirii de sine a libertăţii în desfăşurarea sa provin şi o parte din criticile care se aduc considerării filozofice a

unei ştiinţe, ce se comportă în rest empiric, drept urmare a aşa-numitei apriorităţi şi a introducerii de idei în materialul respectiv. Asemenea determinări ale gândirii apar astfel ca ceva străin, care nu aparţine obiectului. Într-adevăr, pentru modul de a privi subiectiv, care nu cunoaşte şi nu este familiarizat cu lumea gândurilor, ele constituie ceva străin, negăsindu-şi locul în reprezentarea şi înţelegerea pe care un asemenea mod deficient de a privi şi-l formează despre obiect. De aici izvorăşte opinia că filozofia n-ar înţelege asemenea ştiinţe. Ea trebuie să admită, de fapt, că intelectul ce domină în acele ştiinţe nu se află în sfera sa, că ea nu procedează conform categoriilor unui atare intelect, ci conform categoriilor raţiunii, cunoscând însă totodată atât acea modalitate a intelectului, cât şi valoarea şi poziţia lui. Se admite de asemenea ca valabil, pentru un asemenea mod de procedare ştiinţifică a intelectului, că esenţialul trebuie despărţit şi reliefat în raport cu aşa-numitul neesenţial. Dar, pentru a putea face acest lucru, trebuie să cunoşti esenţialul; or, aşa cum s-a arătat mai înainte – când e vorba să se considere istoria universală în ansamblul său –, esenţialul este conştiinţa libertăţii şi determinările acestei conştiinţe în dezvoltările sale. Orientarea către această categorie constituie orientarea spre ceea ce este într-adevăr esenţial.

Obiecţiile şi opoziţia împotriva unui mod determinat de a fi, conceput în universalitatea sa, provin în parte, de obicei, şi din incapacitatea de a sesiza şi a pricepe ideile. Dacă în istoria naturală se prezintă, ca obiecţie împotriva existenţei speciilor şi claselor bine definite, un exemplar monstruos, nereuşit, ori un hibrid, se poate replica pe bună dreptate – lucru care se spune adesea pe negândite – că excepţia întăreşte regula, ceea ce revine la a afirma că excepţiei îi incumbă să demonstreze condiţiile în care se produce sau deficienţa şi caracterul hibrid care se ascund în abaterea de la normal. Este o neputinţă a naturii că nu reuşeşte să menţină universalitatea claselor şi speciilor sale împotriva altor forţe elementare. S-ar putea întâmpla însă, bunăoară, ca, luând în considerare alcătuirea omului în structura sa concretă şi menţionând că creierul, inima şi alte

organe ţin în mod esenţial de viaţa omului, să se înfăţişeze un avorton nenorocit, care să prezinte în linii mari o formă omenească, ori numai aspecte ale unei asemenea forme, care să fi fost conceput într-un trup omenesc, să fi trăit acolo şi să fi căpătat suflare, născându-se dintr-un asemenea trup, dar care să nu aibă nici creier, nici inimă. Dacă se ia un asemenea exemplar pentru a se obiecta împotriva alcătuirii fireşti a omului, rămânându-se doar la denumirea şi determinarea superficială a acestuia, se vede în acest caz că omul real, concret arată, bineînţeles, ceva mai altfel: un asemenea om trebuie să aibă creier în cap şi inimă în piept.

Se procedează în acelaşi fel atunci când se afirmă, pe drept, că geniul, talentul, virtuţile şi sentimentele morale, evlavia se pot ivi în toate zonele, constituţiile şi situaţiile politice, lucru despre care exemplele abundă. Dacă printr-o asemenea afirmaţie se urmăreşte însă respingerea deosebirii dintre ele, ca neimportantă şi neesenţială, înseamnă că reflecţia se opreşte la categorii abstracte, renunţând la conţinutul determinat, pentru care – ce-i drept – nu există vreun principiu în asemenea categorii. Perspectiva care se deschide asupra culturii din asemenea puncte de vedere formale oferă un câmp nelimitat pentru întrebări subtile, opinii savante şi comparaţii surprinzătoare, pentru reflecţii şi fraze pompoase, în aparenţă profunde, care pot deveni cu atât mai strălucitoare cu cât se referă la stări mai nedeterminate; ele pot fi cu atât mai uşor reînnoite şi modificate cu cât mai puţin sunt de aşteptat din strădaniile lor rezultate importante, care să ducă la ceva temeinic şi raţional. În acest sens, cunoscutele epopei indiene pot fi comparate cu cele homerice şi, eventual, preţuite mai mult decât acestea, întrucât puterea fanteziei ar fi criteriul prin care s-ar dovedi geniul poetic; la fel, datorită asemănării unor trăsături izolate cu caracter fantastic ale zeităţilor, s-a considerat îndreptăţită recunoaşterea unor figuri ale mitologiei greceşti în mitologia indiană. Tot astfel, filozofia chineză, întrucât postulează unitatea, a fost prezentată ca fiind acelaşi lucru cu ceea ce ar fi apărut mai târziu sub forma filozofiei eleate şi sub forma sistemului lui Spinoza; şi deoarece ea se exprimă

de asemenea prin numere abstracte şi linii, i s-au atribuit elemente pitagoreice şi creştine. Pilde de vitejie, curaj, perseverenţă, trăsături nobile, de abnegaţie personală şi jertfire de sine, care pot fi întâlnite atât la naţiunile cele mai dârze, cât şi la cele mai molâi, sunt considerate suficiente pentru a se susţine că, în sânul acestor naţiuni, simţul şi comportarea morală ar exista în aceeaşi măsură, dacă nu chiar în măsură mai mare decât în statele creştine cele mai dezvoltate. În legătură cu aceasta s-a ivit dubiul: oare, în mersul înainte al istoriei şi al culturii – sub toate aspectele lui –, oamenii au devenit mai buni; oare moralitatea lor a crescut prin faptul că aceasta s-ar întemeia exclusiv pe intenţia şi înţelegerea subiectivă – anume pe ideea celui care acţionează asupra a ceea ce constituie dreptul sau nelegiuirea, binele sau răul –, şi nu pe ceea ce ar fi considerat în sine drept bine sau rău, ori pe ceea ce e considerat drept bine sau rău de către o anume religie având garanţia valorii sale.

Putem fi scutiţi de a pune în lumină aici caracterul formalist şi eronat al unui asemenea mod de a privi lucrurile, precum şi de a stabili adevăratele principii ale moralităţii ori mai curând ale eticii faţă de falsa moralitate. Aceasta deoarece istoria universală se mişcă într-un domeniu superior celui în care moralitatea îşi are lăcaşul său propriu şi care este constituit de caracterul individual, de conştiinţa indivizilor, de voinţa lor specifică şi de modul lor de a acţiona. Acestea îşi primesc în sine preţuirea sau dezaprobarea, răsplata sau pedeapsa. Ceea ce revendică şi realizează scopul final al spiritului, existând în sine, ceea ce îndeplineşte providenţa se află deasupra obligaţiilor, deasupra posibilităţii de dezaprobare şi aprobare, acestea din urmă revenind, în ceea ce priveşte moralitatea, individualităţii. Indivizii care, pornind de la o motivare etică, deci de la o mentalitate generoasă, s-au opus la ceea ce constituie progresul ideii spiritului se află, din punct de vedere moral, mai presus de indivizii ale căror nelegiuiri, în cadrul unei ordini superioare, s-au transformat în mijloace prin care voinţa acestei ordini este pusă în mişcare. Dar, în cazul unor asemenea răsturnări, ambele tabere de mai sus se află fără îndoială în aceeaşi sferă coruptă, astfel încât cei care

se consideră îndreptăţiţi în acţiunea lor apără doar o justiţie formală, abandonată de spiritul viu şi de Dumnezeu. Faptele oamenilor mari care sunt indivizi la dimensiunea istoriei universale apar justificate nu numai în ceea ce priveşte însemnătatea lor lăuntrică, lipsită de conştiinţă, ci şi din perspectiva lumii. De aceea, nu trebuie să se ridice pretenţii de moralitate faţă de faptele de ordin istoric universal şi faţă de înfăptuitorii acestora, căci aceste pretenţii nu sunt pe măsura lor. Istoria universală ar putea face cu totul abstracţie de cercul în care îşi află locul moralitatea şi deosebirea atât de des discutată dintre politică şi morală; şi aceasta nu numai în sensul că s-ar abţine de la judecare (în fond, principiile ei şi raportarea necesară a acţiunilor la principii sunt deja o judecată), ci prin aceea că ea ar lăsa cu totul în afara jocului şi nepomeniţi indivizii, căci ea n-are să dea socoteală decât de faptele spiritului poporului; structurile individuale pe care spiritul poporului, păşind în realitate, le-ar îmbrăca pot fi lăsate în seama scribilor întru istorie.

Acelaşi formalism se învârte în jurul unor lucruri atât de nedeterminate ca: geniu, poezie şi filozofie, găsindu-le oriunde. Toate acestea sunt produse ale reflexiei care gândeşte, iar ce trebuie izolat şi distins în cadrul unor atare generalităţi, lucru executat fără şovăială şi fără nici o adâncire în conţinut, trece drept act de cultură; dar o atare cultură este cu totul formală în măsura în care ea îşi îndreaptă interesul numai spre a despica conţinutul, oricare ar fi acesta, şi spre a percepe laturile conţinutului potrivit modului de a concepe; nu e aici vorba de generalitatea liberă, care singură are dreptul să pretindă a fi obiect pentru conştiinţă. O atare conştiinţă despre gândirea însăşi şi despre formele ei izolate de materia amorfă este filozofia. Ea îşi are, evident, condiţia existenţei în cultură; dar filozofia reuneşte conţinutul dat cu forma generalităţii; astfel încât ea le posedă pe ambele într-o unitate indestructibilă, considerând conţinutul fărâmiţat, prin analiză, într-o mulţime şi o bogăţie nesfârşită de reprezentări drept conţinut pur empiric din care gândirea nu are a se împărtăşi.

Este de asemenea act al gândirii, şi anume al intelectului, faptul de a face dintr-un obiect, care constituie în sine un conţinut concret şi bogat, o reprezentare simplă (de pildă „pământ“, „om“, „Alexandru“ sau „Cezar“) şi de a o desemna printr-un cuvânt, pe cât este tot un act al intelectului de a o descompune, de a izola, tot în reprezentare, determinările conţinute în ea şi de a le da şi acestora câte un nume. Dar în legătură cu opinia care a prilejuit cele spuse imediat mai sus se limpezeşte faptul că, aşa cum reflecţia dă naştere universalităţilor geniu, talent, artă, ştiinţă, tot astfel cultura formală proprie fiecărei trepte a realizărilor spirituale nu numai că poate, dar şi trebuie să se dezvolte şi să ajungă la o mare înflorire, până când o asemenea treaptă se structurează ca stat, iar în cadrul acestei temelii a civilizaţiei ea păşeşte la nivelul reflecţiei proprii intelectului şi, precum ajunge la legi, ajunge în totul la forme de universalitate. În existenţa statului ca atare este sădită necesitatea culturii formale şi deci a apariţiei ştiinţelor, precum şi a unei poezii şi arte culte în genere. Artele cuprinse sub denumirea de arte plastice cer oricum, prin latura lor tehnică, convieţuirea civilizată între oameni. Poezia, care depinde mai puţin de condiţiile şi de mijloacele din afară, având ca substrat material vocea, element nemijlocit al existenţei sale, apare cu multă îndrăzneală şi într-o expresie cultă deja în stări în care un popor nu a ajuns încă până la a realiza o viaţă juridică; aceasta deoarece – aşa cum s-a menţionat mai înainte – limba realizează pentru sine o dezvoltare înaltă a intelectului, dincolo de civilizaţie.

Şi filozofia trebuie să-şi facă apariţia în viaţa statului, întrucât ceea ce face ca un conţinut să devină obiect al culturii este – cum s-a arătat mai sus – însăşi forma gândirii, iar filozofiei, care nu e decât gândirea gândirii, îi este pregătit, o dată cu aceasta, materialul specific construcţiei filozofice, încă în cadrul culturii sub aspectul ei general. Dacă în dezvoltarea statului însuşi trebuie să se ivească perioade în care spiritul propriu naturilor alese este silit să se refugieze din realitate în zonele ideale, pentru a-şi găsi acolo împăcarea cu sine, de care nu se mai poate bucura în realitatea dezbinată, unde

intelectul ce reflectează pângăreşte tot ce este sfânt şi adânc, ceea ce este sădit natural în religia, legile şi obiceiurile popoarelor, transformându-le în plate generalităţi abstracte, lipsite de Dumnezeu şi aruncând anatema asupra lor, în asemenea împrejurări gândirea este constrânsă să devină raţiune gânditoare, pentru ca, prin elementul său propriu, să încerce a se restabili din dezastrul la care a fost adusă.

Întâlnim – bineînţeles – la toate popoarele ce aparţin istoriei universale poezie, arte plastice, ştiinţă şi filozofie, dar nu numai stilul şi orientarea în genere sunt diferite, ci în primul rând conţinutul, iar acest conţinut priveşte deosebirea supremă, aceea a raţionalităţii. Nu ajută la nimic faptul că o anumită critică estetică, care are o opinie foarte înaltă despre sine, pretinde că nu ceea ce ţine de subiect, adică ceea ce constituie substanţialul conţinutului, trebuie să determine plăcerea, că, dimpotrivă, forma frumoasă ca atare, bogăţia fanţeziei şi altele asemenea constituie scopul artelor şi că acestea ar trebui luate în considerare şi gustate de o sensibilitate descătuşată şi de un spirit cultivat. O minte sănătoasă nu admite asemenea abstracţii şi nu aderă la opere de genul amintit. Oricât s-ar încerca să se asimileze epopeile indice celor homerice, în ceea ce priveşte numeroase însuşiri formale, grandoarea fabulaţiei şi puterea de imaginaţie, vioiciunea imaginilor şi sentimentelor, frumuseţea exprimării, rămâne totuşi deosebirea incomensurabilă de conţinut, de substanţial şi de raţionalitate – deci exclusiv în ceea ce priveşte conştiinţa conceptului de libertate şi întipărirea acestuia asupra indivizilor. Există nu numai o formă clasică, ci şi un conţinut clasic, după cum, de asemenea, forma şi conţinutul sunt atât de strâns îmbinate în opera de artă, încât prima nu poate fi decât clasică în măsura în care conţinutul are acest caracter. Cu un conţinut fantastic, care nu se limitează pe sine – raţionalul fiind tocmai ceea ce are în sine măsură şi scop –, forma devine totodată lipsită de măsură şi amorfă ori penibilă şi meschină. La fel, în compararea diferitelor filozofeme despre care am vorbit mai înainte, se trece cu vederea tocmai ceea ce este exclusiv important, anume felul de

determinaţie al unităţii – comune atât filozofiei chineze şi eleate, cât şi filozofiei lui Spinoza –, cât şi deosebirea dintre ele, care constă în faptul că acea unitate este sesizată abstract sau concret, şi anume atât de concret până la unitatea în sine, care este spirit. Aşezarea lor pe aceeaşi treaptă dovedeşte tocmai că acest punct de vedere nu cunoaşte decât unitatea abstractă, sub acest aspect, şi că, emiţând judecăţi asupra filozofiei, nu cunoaşte ceea ce constituie năzuinţa ei.

Există însă şi domenii care, cu toată diferenţierea conţinutului substanţial al unei culturi, rămân aceleaşi. Diferenţierea amintită se referă la raţiunea care gândeşte şi la libertate a cărei conştiinţă de sine este această raţiune şi care are una şi aceeaşi rădăcină cu gândirea. Deoarece numai omul gândeşte – nu şi animalul –, omul singur se bucură de libertate, şi aceasta numai întrucât este fiinţă gânditoare. În conştiinţa sa se află ideea că individul se concepe pe sine ca persoană, că, în ciuda singularităţii sale, se concepe ca o universalitate în sine, capabilă de abstracţie şi de renunţare la orice, se concepe deci ca un infinit în sine. Astfel, domeniile care se află în afara acestei conceperi constituie un element care este comun acelor deosebiri de substanţă. Însăşi morala, care se află în legătură atât de strânsă cu conştiinţa libertăţii, poate fi totuşi foarte pură chiar atât timp cât conştiinţa libertăţii lipseşte încă, în măsura în care ea nu face decât să enunţe obligaţiile şi drepturile cu caracter general, sub formă de comandamente obiective, ori în măsura în care se mărgineşte la elevaţia de ordin formal, la renunţarea la tot ceea ce este legat de simţuri şi de pornirile lor, considerate ca element pur negativ. De când europenii au luat cunoştinţă de morala chineză şi de scrierile lui Confucius, aceasta se bucură de cea mai mare laudă şi de cele mai strălucite aprecieri în ceea ce priveşte calitatea ei din partea cunoscătorilor moralei creştine. De asemenea, se apreciază modul sublim în care religia şi poezia indiană (trebuie să se adauge totuşi că este vorba de poezia cultă) şi îndeosebi filozofia lor exprimă şi încurajează detaşarea, cât şi jertfirea a tot ceea ce ţine de simţuri. Ambele naţiuni sunt lipsite însă – se poate spune întru totul – de conştiinţa esenţială a conceptului de

libertate. Pentru chinezi, legile lor morale sunt, asemenea legilor naturale, comandamente pozitive venite din afară, drepturi impuse şi obligaţii impuse sau reguli de politeţe reciprocă. Libertatea, prin care determinările raţionale substanţiale capătă abia caracterul de convingere etică, lipseşte; morala este o problemă de stat şi ca atare ea este mânuită de funcţionari ai guvernului şi de tribunale. Lucrările chinezilor asupra moralei, care nu sunt coduri de legi, ci totuşi lucrări care se adresează voinţei şi convingerii subiective, se citesc aşa cum se citesc scrierile morale ale stoicilor, ca o înşirare de comandamente care ar fi necesare pentru a atinge ţelul fericirii, astfel încât s-ar părea că ar rămâne la latitudinea bunului-plac să urmeze sau nu aceste comandamente; la fel după cum reprezentarea unei fiinţe acţionând abstract – a înţeleptului – constituie atât pentru moraliştii chinezi, cât şi pentru cei stoici încununarea unor asemenea învăţături. Şi în doctrina indiană a renunţării la tot ce ţine de simţuri, la dorinţele şi la chemările lumeşti, nu libertatea etică afirmativă constituie obiectivul final, ci neantul conştiinţei, anihilarea vieţii spirituale şi chiar a celei fizice.

Ceea ce noi trebuie să cunoaştem în mod determinat este spiritul concret al unui popor, şi, deoarece este spirit, acesta nu se lasă cunoscut decât pe cale spirituală, anume prin gând. Spiritul – el singur – este ceea ce se manifestă prin faptele şi prin tendinţele poporului, este ceea ce izbuteşte să se realizeze pe sine, să se bucure de sine, să se cunoască pe sine, căci menirea sa este să se zămislească pe sine. Cel mai de preţ lucru pentru spirit este însă să se ştie pe sine, să ajungă nu numai la contemplarea de sine, ci la gândirea de sine. Acest lucru el trebuie să-l împlinească şi într-adevăr îl va împlini; împlinirea înseamnă însă totodată săvârşirea sa şi ivirea unui alt spirit, a unui alt popor la scara istoriei universale, a unei alte epoci a acestei istorii. Trecerea şi conexiunea aceasta ne duc la unitatea întregului, la conceptul istoriei universale ca atare, pe care avem misiunea s-o privim mai îndeaproape şi asupra căreia vom înfăţişa viziunea noastră.

Istoria universală nu este – noi ştim – *decât înfăţişarea spiritului în timp, în acelaşi fel în care ideea este înfăţişarea sub formă de natură, în spaţiu.*

Dacă aruncăm o privire asupra istoriei universale în genere, ne aflăm în faţa unui imens tablou de schimbări şi de fapte, înfăţişând întruchipări nesfârşit de felurite de popoare, de state, de indivizi care se succedă fără odihnă. Tot ceea ce se poate cuprinde în firea omului, tot ceea ce-l priveşte, toate sentimentele de bine, de frumos, de grandios sunt solicitate din toate părţile, se propun şi se urmăresc ţeluri pe care le preţuim, pe care le-am dori realizate; tragem nădejde şi ne temem pentru ele. În toate aceste evenimente şi întâmplări, ceea ce vedem în primul rând este acţiunea şi de asemenea pătimirea omenească; simţim că peste tot este vorba de lucruri care sunt ale noastre, şi de aici înclinarea noastră de a lua atitudine pro sau contra. Atrag când frumuseţea, libertatea şi bogăţia, când energia, care fac până şi viciul să se poată impune. Ne aflăm când în faţa aglomerării masive a unei năzuinţe cu caracter general, mişcându-se greoi, lăsată pradă şi nimicită de un complex nesfârşit de împrejurări mărunte, când în faţa unui lucru de nimic, născut dintr-o uriaşă cheltuială de forţe, când în faţa unui lucru aparent neînsemnat, dar care are urmări incomensurabile – peste tot o învălmăşeală cum nu se poate mai pestriţă, care ne prinde în năzuinţa sa şi în care, dacă ceva dispare, altceva îi ia locul.

Ideea generală, categoria ce se înfăţişează în primul rând în legătură cu această perindare neîncetată de indivizi şi popoare, care fiinţează o bucată de timp, pentru ca apoi să dispară, este *schimbarea*. Înţelegerea acestei schimbări în latura sa negativă o dobândim privind mai îndeaproape rămăşiţele a ceea ce a fost cândva măreţie. Care călător rătăcind printre ruinele Cartaginei, Palmirei, Persepolisului sau Romei nu se lasă dus de gândul vremelniciei imperiilor şi oamenilor şi nu este cuprins de tristeţe pentru ceea ce a fost cândva viaţă plină de sevă şi de bogăţie? – Tristeţe care nu deplânge pierderi personale ori spulberarea ţelurilor proprii, ci tristeţe pentru prăbuşirea unor forme de viaţă omenească pline de

strălucire şi cu o bogată cultură. – Trăsătura următoare care se leagă de aceea a schimbării arată însă că schimbarea care ia forma prăbuşirii este, în acelaşi timp, ivire a unei vieţi noi, că din viaţă se naşte moarte, după cum din moarte se naşte viaţă. Este vorba aici de o idee grandioasă, pe care orientalii au intuit-o, este vorba anume de ideea cea mai înaltă a metafizicii lor. În reprezentarea migraţiunii sufletelor, această idee este cuprinsă în raportarea ei la individual; mai larg cunoscută este însă imaginea păsării Phönix – împrumutată vieţii naturii –, pasăre care-şi pregăteşte în permanenţă singură rugul şi se mistuie pe acest rug, astfel încât din propria-i cenuşă să se ivească mereu viaţa nouă, proaspătă şi întinerită. Imaginea aparţine numai Asiei, Răsăritului, nu însă şi Apusului. Spiritul, mistuindu-şi învelişul existenţei sale, nu numai că migrează în alt înveliş, nu numai că apare reîntinerit din cenuşa făpturii sale, dar se iveşte înălţat, transfigurat, ca spirit mai pur. El se ridică împotriva sa însuşi, îşi consumă existenţa, dar prin această consumare o prelucrează; ceea ce constituie alcătuirea sa se transformă în materie, pe care acţiunea sa o ridică la o nouă alcătuire.

Dacă privim spiritul sub acest aspect, în sensul că modificările sale nu sunt doar transformări care să ducă la întineriri, adică la reveniri la aceeaşi formă, ci mai curând prelucrări ale propriei făpturi, prin care el multiplică materia încercărilor sale, atunci îl vom surprinde cum tatonează în numeroase chipuri şi direcţii, cum se complace şi gustă cu voluptate o multiplicitate de nesecătuit, căci fiecare din creaţiile sale, care i-au adus satisfacţie, îi apare din nou ca materie şi ca invitaţie reînnoită spre prelucrare. Gândul abstract al unei simple modificări se transformă în gând potrivit căruia spiritul îşi manifestă forţele în toate direcţiile plenitudinii sale, se dezvoltă şi se perfecţionează. Care sunt forţele interioare de care el dispune, aflăm din varietatea produselor şi plăsmuirilor sale. În degustarea activităţii sale, spiritul are a face numai cu sine. Desigur, interferând cu condiţia naturală – atât cea exterioară, cât şi cea interioară –, spiritul întâmpină din partea ei nu numai rezistenţă şi obstacole, ci datorită ei îşi vede uneori încercările zădărnicite ori, în

urma complicaţiilor în care îl atrage, este adesea înfrânt. El este însă înfrânt în chemarea şi în acţiunea ce-i sunt proprii, oferind chiar în aceste împrejurări un spectacol prin care se adevereşte ca activitate spirituală.

Acţionarea spiritului este de natură esenţială, prin urmare el se realizează pe sine ca ceea ce este în sine, ca act al său, ca creaţie a sa; *astfel el îşi devine obiect*, se înfăţişează sieşi ca existenţă în fapt. La fel, spiritul unui popor: el este un spirit determinat, care se clădeşte pe sine pentru a se înfăptui ca univers real, care există în prezent şi care dăinuie prin religia, prin cultul, prin obiceiurile sale, prin constituţia şi legiuirile sale politice, prin întregul cuprins al orânduielilor, al întâmplărilor şi al acţiunilor sale. Aceasta este opera sa, acesta *este* poporul. Popoarele sunt ceea ce sunt înfăptuirile lor. Fiecare englez va spune: noi suntem aceia care străbatem oceanul şi stăpânim negoţul lumii, nouă ne aparţin Indiile răsăritene, noi suntem cei care avem un parlament şi curţi cu juraţi etc. Relaţia individului cu asemenea înfăptuiri constă în aceea că el îşi însuşeşte existenţa substanţială de care este vorba, că ea devine modalitatea sa de înţelegere şi de comportare, datorită căreia el înseamnă ceva. Aceasta, deoarece individul găseşte existenţa poporului său ca univers deja desăvârşit, închegat, căruia el trebuie să i se încorporeze. În creaţia aceasta a sa, în universul său, spiritul poporului se bucură de sine şi îşi află mulţumire.

Poporul este etic, virtuos, puternic în măsura în care realizează ceea ce voieşte şi îşi apără creaţia sa împotriva forţelor din afară prin străduinţa sa de a se obiectiva. Dezacordul între ceea ce el este în sine – subiectiv – în scopul şi esenţa sa lăuntrică şi între ceea ce el este în mod real dispare; poporul este la sine, se are pe sine în faţă, ca obiect. Doar, o dată cu aceasta, activitatea despre care vorbim, a spiritului, nu mai este necesară; el are ceea ce voieşte. Poporul poate înfăptui încă multe, în război şi în pace, înăuntru ori în afară, dar sufletul viu şi substanţial nu mai este el însuşi activ. Năzuinţa fundamentală, năzuinţa supremă dispare astfel din viaţă, căci năzuinţa există numai acolo unde există opoziţie. Poporul tră-

ieşte asemenea individului ce trece de la vârsta bărbăţiei la vârsta bătrâneţii, bucurându-se de sine însuşi, bucurându-se că este tocmai ceea ce a voit şi a reuşit să fie. Dacă închipuirile sale i-au depăşit realizările, el a renunţat la cele dintâi, ca scop, atunci când realitatea nu i-a dat prilej pentru înfăptuirea lor, mărginindu-şi obiectivele în limitele realităţii. Această *rutină* (ceasul întors continuă să meargă de la sine) este ceea ce aduce moartea. Obişnuinţa este un act din care lipseşte opoziţia, căruia nu-i mai poate rămâne decât durata formală, în care nu mai este necesar să se exprime întreaga bogăţie şi adâncime a scopului – este o existenţă oarecum exterioară, mişcându-se în planul simţurilor, o existenţă care nu-şi mai pătrunde adâncimea menirii sale. Aşa mor indivizii şi la fel mor şi popoarele, de moarte naturală; chiar dacă acestea din urmă continuă să dăinuiască, este vorba de o existenţă lipsită de interes, lipsită de viaţă, în care popoarele nu mai simt nevoia orânduirilor pe care şi le-au dat şi tocmai pentru că această nevoie a fost împlinită, nu mai rămân decât vidul politic şi plictiseala. Pentru a se naşte o adevărată năzuinţă generală, spiritul unui popor ar trebui să ajungă la a voi ceva nou, dar de unde să apară acest nou? Ar însemna că s-a ivit o reprezentare mai universală, mai înaltă a spiritului poporului despre sine însuşi, dar chiar prin aceasta un nou principiu determinat, un nou spirit a devenit prezent.

Un asemenea element nou se iveşte totuşi şi în spiritul unui popor care a ajuns la desăvârşirea şi realizarea sa. El nu moare numai de moarte naturală, deoarece el nu este numai individ singular, ci viaţa spirituală, viaţa universală; pentru el, moartea naturală apare mai curând ca anihilare proprie. Motivul acestei deosebiri faţă de individul singular, ce aparţine naturii, este faptul că spiritul poporului există ca gen. De aceea negaţia de sine ajunge la existenţă prin universalitatea spiritului în el însuşi. De moarte violentă poate să moară un popor numai atunci când este într-adevăr mort în tot ce-i e propriu; este cazul, de pildă, al oraşelor independente ale Germaniei ori al constituţiei Imperiului German.

Spiritul universal nu moare în nici un caz numai de moarte naturală, el nu se istoveşte în rutina vieţii sale, ci, în măsura în care este spirit al unui popor ce aparţine istoriei universale, el ajunge să ştie în ce constă creaţia sa şi să se gândească pe sine. El aparţine prin excelenţă istoriei universale în măsura în care la temelia sa, în scopul său fundamental, s-a aflat un principiu *universal*; numai în această măsură opera pe care un asemenea spirit o creează constituie o alcătuire etică şi politică. Dacă doar poftele împing popoarele la acţiuni, faptele lor dispar fără urmă ori lasă ca urme numai prăpăd şi pustiire. În acest chip a stăpânit la început Cronos timpul în epoca de aur, lipsită de înfăptuiri etice, iar ceea ce s-a născut, copiii acelei epoci, a fost înghiţit de către el însuşi. Jupiter abia, din capul căruia s-a născut Minerva şi în preajma căruia se aflau Apollo şi muzele, a înfrânt timpul, dând trecerii lui un ţel. El este zeul politic ce a dat existenţă unei alcătuiri etice, anume statului.

În elementul constitutiv al unei creaţii este conţinută însăşi determinaţia universalităţii, a gândirii; fără gând, o creaţie nu are vreo obiectivitate, el fiindu-i temelie. Punctul culminant al culturii unui popor este cel în care se cuprinde şi gândul asupra vieţii şi stării sale, ştiinţa asupra legilor sale, asupra dreptului şi eticii sale; căci în această unitate stă unitatea cea mai intimă în care spiritul poate să se afle la sine. Ceea ce urmăreşte, în creaţia sa, este de a se avea ca obiect; dar, pe sine ca obiect, în esenţialitatea sa, se are spiritul numai în măsura în care el se gândeşte pe sine.

Ajuns la acest punct, spiritul îşi ştie deci principiile universale ale acţiunilor sale. Această operă a gândirii, ca ceea ce este universal, este însă totodată diferită, după formă, atât de opera reală, cât şi de viaţa activă care i-a dat naştere. Există în acest moment o existenţă reală şi una ideală. Dacă vrem să ajungem la reprezentarea universală, la gândul a ceea ce au fost grecii, le găsim în Sofocle şi în Aristofan, în Tucidide şi în Platon. În aceşti indivizi s-a concentrat spiritul grec, reprezentându-se şi gândindu-se pe sine însuşi. Aceasta este împlinirea sa cea mai adâncă, dar ea este totodată ideală şi deosebită de activitatea reală.

Vedem de aceea, în mod necesar, că, într-o asemenea epocă, un popor îşi găseşte satisfacerea în reprezentarea virtuţii şi că vorbăria despre virtute se aşază, în parte, alături de virtutea adevărată, dar, în parte ia locul realităţii acesteia. Gândul simplu, gândul universal, ştie însă, deoarece e universalul, să aducă particularul şi nereflectatul – credinţa, încrederea, obiceiul – la reflecţie asupra sa şi asupra nemijlocirii sale. El îl arată pe acest particular ca mărginit în conţinutul său, mărginire care se manifestă prin aceea că particularul, pe de o parte, găseşte pretexte pentru a se dezice de obligaţii, iar pe de altă parte, se întreabă asupra temeiurilor şi raporturilor sale cu universalul, pe care însă nu le găseşte, fapt care îi permite să lipsească datoria de orice temei şi stabilitate.

O dată cu aceasta apare şi izolarea indivizilor unul faţă de altul, cât şi faţă de întreg, îşi croiesc drumul egoismul şi vanitatea indivizilor, urmărirea interesului personal şi satisfacerea acestuia în dauna întregului: acel lăuntric ce se izolează există anume şi sub *forma* subiectivităţii, este egoismul şi dezagregarea, legate de pasiunile dezlănţuite şi de interesele personale ale oamenilor.

Astfel, până şi Zeus, care a dat un ţel mistuirii timpului, care a statornicit trecerea, întrucât a pus temelia a ceea ce este stabil în sine, Zeus şi seminţia sa au fost ei înşişi mistuiţi, şi anume tot de către creator, aşadar de către principiul gândului, al cunoaşterii şi al raţionamentului, al înţelegerii pe bază de motivaţii şi al necesităţii motivaţiilor.

Timpul este negativul în sfera sensibilului; gândul este aceeaşi negativitate, dar el este forma cea mai lăuntrică, forma infinită însăşi, în care, de aceea, se dizolvă în genere tot ceea ce se află fiinţând – mai întâi fiinţarea finită, structura determinată; dar ceea ce se află fiinţând este prin excelenţă determinat, ca având caracter de obiect şi apare astfel ca dat, ca nemijlocit, ca autoritate, este finit şi limitat în sine fie potrivit conţinutului, fie ca limită pentru subiectul ce gândeşte şi pentru reflecţia infinită a acestuia.

Trebuie însă să se facă înţeles mai întâi felul în care viaţa ce izvorăşte din moarte este ea însăşi numai o viaţă singulară, iar dacă

genul este privit ca fiind substanţialul în această schimbare, atunci pieirea singularului este o cădere din nou a genului la singularitate. Conservarea genului apare astfel numai ca repetare uniformă a aceluiaşi mod de existenţă. Trebuie să se remarce apoi cum cunoaşterea, cuprinderea prin gândire a fiinţării, este izvor şi leagăn al unei noi forme, şi anume al unei forme superioare, printr-un principiu ce în parte conservă, în parte transfigurează. Căci gândul este universalul, genul care nu moare, care rămâne identic sieşi. Forma determinată a spiritului nu se săvârşeşte firesc prin trecerea timpului, ea fiind depăşită, prin activitatea conştientă de sine, acţionând de la sine, a conştiinţei de sine. Deoarece această depăşire este activitate a gândului, ea este în acelaşi timp conservare şi transfigurare. Întrucât astfel spiritul înlătură, pe de o parte, realitatea, existenţa a ceea ce el este, el dobândeşte totodată esenţa, gândul, universalul *numai a ceea ce el a fost*. Principiul său nu mai este conţinutul şi scopul nemijlocit sub forma în care el se prezenta, ci esenţa acestora.

Rezultatul acestui proces este deci că spiritul, întrucât se obiectivează şi-şi gândeşte fiinţarea sa proprie, pe de o parte, nimiceşte determinarea fiinţării sale, iar pe de altă parte sesizează universalul acestei fiinţări, conferind prin aceasta principiului său o nouă menire. Astfel, determinarea substanţială a unui anumit spirit al poporului s-a modificat, ceea ce înseamnă că principiul său a trecut în alt principiu, şi anume în unul superior.

Elementul cel mai important în conceperea şi înţelegerea istoriei este de a ajunge la acest gând al trecerii şi de a-l cunoaşte. Un individ parcurge, ca singular, diferite trepte de dezvoltare, rămânând acelaşi individ; la fel un popor până la treapta care este treapta universală a spiritului său. În acest punct stă necesitatea lăuntrică, necesitatea conceptuală a schimbării. Acest mod de a privi constituie sufletul, specificul în conceperea filozofică a istoriei.

Spiritul este esenţialmente rezultat al activităţii sale proprii: activitatea sa este trecere dincolo de nemijlocire, negarea acesteia şi reîntoarcere în sine. Îl putem compara cu sămânţa; căci cu sămânţa începe planta, dar sămânţa este totodată şi rezultat al întregii vieţi a

acesteia. Neputinţa vieţii se înfăţişează însă în faptul că ceea ce începe şi ceea ce este rezultat se separă. La fel se întâmplă şi în viaţa indivizilor şi a popoarelor. Viaţa unui popor aduce un fruct la maturitate, deoarece activitatea sa tinde să-şi realizeze principiul. Dar fructul acesta nu revine poporului care l-a zămislit şi l-a făcut să se coacă; dimpotrivă, el se transformă pentru acest popor într-o băutură amară. Să renunţe la această băutură nu poate, căci este însetat la nesfârşit de ea, iar a gusta din această băutură este pieirea sa, dar înseamnă totodată şi zorii unui nou principiu.

Asupra scopului ultim al acestei desfăşurări ne-am pronunţat mai sus. Principiile spiritelor popoarelor, într-o succesiune necesară de etape, sunt ele însele numai momente ale unui spirit universal, care, prin ele, se înalţă şi se împlineşte în istorie, ca *totalitate* ce se cuprinde pe sine.

Întrucât avem de-a face deci numai cu ideea spiritului şi întrucât, în istoria universală, considerăm totul numai ca manifestare a sa, atunci când parcurgem trecutul, oricât de măreţ ar fi el, avem de-a face numai cu un *prezent*; aceasta deoarece filozofia, ca ocupându-se cu adevărul, are de-a face cu eternul prezent. *Ei totul îi este nepierdut în trecut, căci ideea este prezent, iar spiritul este nemuritor, ceea ce înseamnă că el nici n-a trecut, nu este nici în stadiul de a nu fi încă, ci este esenţialmente acum.* Prin aceasta afirmăm de fapt că actuala formă a spiritului cuprinde în sine toate etapele anterioare. Desigur, acestea s-au dezvoltat independent, una după alta; dar ceea ce spiritul este, el a fost, în sine, întotdeauna; deosebirea stă numai în dezvoltarea acestui în sine. Viaţa spiritului prezent este constituită dintr-un circuit de etape, care, pe de o parte, coexistă încă una lângă alta, iar pe de altă parte apar ca trecute. Momentele pe care spiritul pare să le aibă în urma sa, el le posedă şi în prezent, în adâncurile sale.

Baza geografică a istoriei universale

Raportată la universalitatea totalităţii etice şi la individualitatea sa acţionând izolat, legătura spiritului poporului cu natura reprezintă un element exterior, dar, întrucât trebuie să o considerăm ca teren al activităţii spiritului, ea constituie în mod esenţial şi necesar o temelie. Noi am pornit de la afirmaţia că, în istoria universală, ideea spiritului apare în realitate ca o succesiune de alcătuiri exterioare, fiecare manifestându-se sub forma unui popor realmente existent. O latură a acestei existenţe cade însă, atât în timp, cât şi în spaţiu, în sfera fiinţării naturale, iar principiul specific, pe care fiecare popor ce aparţine istoriei universale îl poartă în sine, îi revine totodată şi ca determinare naturală. Spiritul, care îmbracă în acest mod haina a ceea ce este natural, îşi diversifică formele sale specifice, deoarece forma naturalului este diversificarea. Asemenea diferenţieri naturale trebuie deci privite înainte de toate şi ca virtualităţi specifice, din care spiritul se autopropulsează, ele furnizând astfel temelia geografică. Noi nu urmărim să cunoaştem pământul ca un cadru exterior, ci urmărim acel tip natural al mediului care coincide exact cu tipul şi caracterul poporului căruia pământul respectiv i-a dat naştere. Acest caracter reprezintă însuşi chipul în care popoarele apar în istoria universală şi în care ele ocupă poziţia şi locul lor în cadrul acesteia. Natura nu trebuie nici supraevaluată, dar nici subestimată; graţia poemelor homerice se datorează, desigur mult, blândului cer ionic; totuşi el singur nu poate zămisli un Homer şi nici nu-l zămisleşte oricând; sub stăpânirea turcească, de pildă, nu s-au ridicat rapsozi.

În primul rând trebuie menţionate aici unele condiţii naturale care ar trebui înlăturate o dată pentru totdeauna din mişcarea istoriei universale: în zona arctică şi în cea toridă nu se pot naşte popoare care să joace un rol în istorie. Aceasta deoarece conştiinţa care se trezeşte este la început numai în natură, şi fiecare dezvoltare a

acestei conştiinţe este reflecţie a spiritului în sine faţă de nemijlocirea naturii. Înăuntrul acestei separaţii se află deci şi momentul naturii, ea fiind prima poziţie din care omul poate să cucerească o libertate în sine, iar această eliberare nu trebuie să fie îngreunată de forţa naturii. În comparaţie cu spiritul, natura este un element cantitativ, a cărui putere nu trebuie să fie atât de mare încât să se instituie ca singură omnipotentă. În zonele excesive, omul nu poate ajunge la nici o libertate de mişcare; gerul şi arşiţa sunt acolo forţe prea puternice pentru a îngădui spiritului să-şi construiască o lume pentru sine. Încă de pe timpul său, Aristotel spunea: omul se îndreaptă spre universal, spre mai înalt, numai după satisfacerea trebuinţelor sale necesare. În condiţiile excesive din zonele amintite, starea de necesitate nu încetează şi nu poate fi înlăturată niciodată, omul văzându-se în permanenţă silit să-şi îndrepte atenţia asupra naturii, asupra razelor arzătoare ale soarelui ori asupra gerului gheţii. Scena adevărată a istoriei universale este deci zona temperată, şi anume partea nordică a acesteia, deoarece pământul capătă aici aspectul continental, are pieptul lat, cum spun grecii. Dimpotrivă, în sud pământul se fragmentează, despărţindu-se în limbi separate de pământ. Aceeaşi caracteristică o au şi produsele naturii. În nord se întâlnesc foarte multe specii comune de animale şi plante; în sud, unde pământul se împarte în peninsule, creaţiile naturii se individualizează şi ele unele faţă de altele.

Lumea se împarte în *„veche“* şi *„nouă“*, denumirea de ,,nouă“ datorându-se împrejurării că America şi Australia ne-au fost cunoscute abia mai târziu. Aceste continente sunt însă nu numai în această privinţă noi, ele sunt în genere noi atât în ceea ce priveşte întreaga lor structură fizică, cât şi psihică. Vechimea lor geologică nu ne interesează. Nu doresc să le contest onoarea de a fi fost şi ele înălţate deasupra mării o dată cu crearea lumii. Totuşi, puzderia de insule aflate între America de Sud şi Asia este semnul unei oarecare lipse de maturitate fizică; cea mai mare parte a acestor insule este astfel constituită încât ele nu formează toate decât învelişul terestru

al unor stânci ce răsar din adâncimea fără fund, purtând caracteristicile unei apariţii tardive. O lipsă de maturitate geografică nu mai puţin însemnată prezintă şi Noua Olandă; într-adevăr, acolo, pornind de la coloniile engleze şi pătrunzând în adâncul continentului, descoperi fluvii uriaşe, care n-au ajuns încă să-şi sape o albie, ci se împrăştie în şesuri acoperite cu stuf. Despre America şi despre cultura ei – anume cea din Mexic şi Peru – avem într-adevăr informaţii, dar informaţii care ne-o înfăţişează numai ca o cultură cu totul naturală, menită să piară de îndată ce spiritul s-a apropiat de ea. Atât din punct de vedere fizic, cât şi spiritual, America s-a înfăţişat întotdeauna neputincioasă şi aşa se arată încă şi astăzi. Într-adevăr, după debarcarea europenilor în America, băştinaşii au pierit treptat, răpuşi de suflul activităţii europene. În statele libere nord-americane, toţi cetăţenii descind din europeni, cu care vechii locuitori nu s-au putut amesteca, ei fiind împinşi spre interiorul continentului. Nu-i vorbă, băştinaşii şi-au însuşit de la europeni unele îndeletniciri, printre care aceea de a bea rachiu, care a avut asupra lor un efect distrugător. În sud, indigenii au fost trataţi cu mult mai multă brutalitate, fiind folosiţi la munci aspre, cărora puterile lor nu le puteau face faţă. Moliciunea şi lipsa de vlagă, plecarea şi servilitatea paşnică în faţa unui creol şi încă mai mult în faţa unui european constituie acolo trăsătura caracteristică fundamentală a băştinaşilor, şi va trebui să treacă încă mult timp până când europenii vor izbuti să le insufle o oarecare conştiinţă de sine. Inferioritatea acestor indivizi în toate privinţele – până şi în statura lor – se vădeşte la tot pasul; numai triburile din extremitatea sudică din Patagonia au o constituţie fizică mai robustă, dar ele se află încă în starea naturală a primitivităţii şi sălbăticiei. Când iezuiţii şi clerul catolic au vrut să-i deprindă pe indieni cu cultura şi moravurile europene (după cum se ştie, iezuiţii au întemeiat un stat în Paraguay, precum şi mănăstiri în Mexic şi California), ei s-au coborât printre ei, prescriindu-le ca unor nevârstnici ceea ce aveau să facă zilnic; oricât erau de nepăsători, indienii au acceptat totuşi îndrumările datorită autorităţii călugărilor. Aceste prescripţii (la miezul nopţii un sunet

de clopot trebuia să le amintească până şi îndatoririle conjugale) au contribuit – aşa cum trebuia – în primul rând la trezirea de trebuinţe, aceste resorturi ale activităţii omeneşti în genere. Debilitatea constituţiei fizice a băştinaşilor a constituit unul dintre motivele principale ale aducerii negrilor în America; se urmărea anume ca munca să fie efectuată folosind forţa acestora, de fapt, deoarece negrii sunt mult mai receptivi la cultura europeană decât indienii. Un călător englez citează exemple de negri care au devenit preoţi ori medici iscusiţi etc. (un negru a descoperit primul întrebuinţarea cojii de chinină); dintre indigeni, călătorul amintit n-a cunoscut decât unul singur care a reuşit să studieze, murind însă timpuriu în urma abuzului de rachiu. La debilitatea constituţiei fizice a băştinaşilor din America s-a adăugat lipsa acelor mijloace absolute prin care se realizează o putere constituită, anume lipsa *calului* şi a *fierului*, cu ajutorul cărora băştinaşii au şi fost de altfel înfrânţi.

Deoarece naţiunea băştinaşă a dispărut sau este ca şi dispărută, populaţia activă vine în cea mai mare parte din Europa, iar ceea ce se întâmplă în America îşi are obârşia în Europa. Europa şi-a revărsat preaplinul în America cam în acelaşi chip în care din oraşele libere ale Imperiului German – unde corporaţiile meşteşugăreşti dominante se pietrificaseră – mulţi şi-au găsit refugiu în alte oraşe, unde nu existau asemenea îngrădiri şi unde povara dărilor nu era aşa de grea. Astfel au apărut lângă Hamburg Altona, lângă Frankfurt Offenbach, Furth alături de Nürnberg, Carouge lângă Geneva. Acelaşi rol îl joacă America de Nord faţă de Europa. Mulţi englezi s-au stabilit acolo unde nu existau sarcini şi dări şi unde concentrarea de resurse şi pricepere europeană putea să smulgă ceva vastelor întinderi înţelenite încă. De fapt, această emigrare oferă multe avantaje, deoarece emigranţii scapă de multe din lucrurile care în patrie i-ar fi putut stânjeni, aducând cu ei comoara conştiinţei de sine şi a dibăciilor europene; pentru cei care doresc să muncească din greu şi care nu găsesc în Europa condiţiile necesare pentru o asemenea muncă se deschide efectiv în America o nouă perspectivă.

După cum se ştie, America este despărţită în două părţi, legate, într-adevăr, printr-un istm, care însă nu le îngăduie să comunice. Ambele părţi sunt mai curând strict delimitate. *America de Nord* ni se înfăţişează, mai întâi, de-a lungul coastei sale estice, ca o fâşie lată de litoral, în spatele căreia se întinde un lanţ de munţi, Munţii Albaştri sau Apalaşii, iar mai spre nord şirul Aleganilor. Fluviile care izvorăsc din aceşti munţi udă regiunile de pe coastă, care prezintă astfel o alcătuire din cele mai avantajoase pentru statele libere ale Americii de Nord, constituite iniţial în acele zone. În spatele acelui lanţ de munţi curge de la sud la nord, comunicând cu lacuri uriaşe, fluviul Laurenţiu, de-a lungul căruia se-ntind coloniile nordice ale Canadei. Mai spre vest ne întâmpină bazinul uriaşului Mississippi, cu zonele fluviilor Missouri şi Ohio, ale căror ape le primeşte, pentru a se vărsa apoi în Golful Mexic. Pe latura vestică a continentului se află de asemenea un alt lanţ muntos prelung, care străbate Mexicul şi istmul Panama, pentru ca apoi, sub numele de Anzi sau Cordilieri, să separe întreaga latură de vest a *Americii de Sud*. Zona de coastă astfel formată acolo este însă mai îngustă şi prezintă mai puţine avantaje naturale decât cea din America de Nord. În această zonă sunt situate Peru şi Chile. Pe latura estică curg spre răsărit uriaşele fluvii Orinoco şi Amazoanele; ele formează văi întinse, neprielnice însă culturii cerealelor, deoarece constituie mai curând vaste stepe. Spre sud curge Rio de la Plata, ai cărui afluenţi îşi au izvorul în parte în Cordilieri, în parte în creasta nordică de munţi, care desparte regiunea fluviului Amazoanelor. Acestui fluviu, bazinului lui Rio de la Plata îi aparţin Brazilia şi republicile spaniole. Columbia constituie coasta de nord a Americii de Sud, în vestul căreia, curgând de-a lungul Anzilor, fluviul Magdalena se varsă în Marea Caraibilor.

Cu excepţia Braziliei, în America de Sud au apărut în genere – ca şi în America de Nord – republici. Comparând însă America de Sud – la care adăugăm şi Mexicul – cu America de Nord, vom constata un contrast uimitor.

În America de Nord ne aflăm în fața unei stări înfloritoare, datorate atât creşterii industriei şi populației, cât şi ordinii sociale şi libertății bine consolidate: întreaga federație formează un singur stat, cu centrele sale politice. Dimpotrivă, în America de Sud republicile se sprijină numai pe puterea militară; întreaga lor istorie este o răsturnare perpetuă, state federalizate descompunându-se, în timp ce altele se reunesc din nou, toate aceste prefaceri având la bază revoluții militare. Privite mai îndeaproape, deosebirile dintre cele două părți ale Americii ne conduc în direcții opuse din două puncte de vedere: anume dintr-un punct de vedere politic şi dintr-unul religios. America de Sud, colonizată şi dominată de spanioli, este catolică; America de Nord, deşi prin excelență țară în care înfloresc sectele, este în esență protestantă. O altă deosebire constă în faptul că America de Sud a fost cucerită, pe când America de Nord a fost colonizată. Spaniolii au cucerit America de Sud cu scopul de a o stăpâni şi de a se îmbogăți atât prin funcții politice, cât şi prin şantaj. Depinzând de o metropolă foarte îndepărtată, bunul-plac al cuceritorilor a dispus acolo de un teren de manifestare mai vast, astfel încât, prin forță, abilitate şi trufie, ei au dobândit o mare preponderență față de indieni. Statele libere ale Americii de Nord au fost, dimpotrivă, în întregime *colonizate* de europeni. Deoarece în Anglia puritanii, episcopalii şi catolicii se aflau într-un permanent conflict, în care când unii, când alții câştigau supremația, mulți dintre ei au emigrat pentru a căuta în alt continent libertatea religioasă. Aceştia erau europenii harnici, care se îndeletniceau cu agricultura, cu cultura tutunului, a bumbacului etc. S-a instaurat astfel acolo, de timpuriu, o orientare generală spre muncă; iar ceea ce a constituit substanța colectivității au fost trebuințele, liniştea, justiția, siguranța şi libertatea civică, precum şi un anumit mod de existență colectivă, ce pornea de la atomii pe care-i reprezentau indivizii; astfel statul era numai o entitate exterioară, destinată a apăra proprietatea. Încrederea indivizilor unul față de celălalt izvora din religia protestantă – ea fiind încredere în comportarea lor morală –, deoarece în Biserica protestantă acționarea în spiritul religiei

îmbrăţişează întreaga viaţă, constituie activitatea vieţii prin excelenţă. La catolici, dimpotrivă, nu se poate crea temelia unei asemenea încrederi, deoarece la ei, în raporturile laice, domnesc puterea şi supunerea liber consimţită, iar formele pe care ei le numesc constituţii sunt numai un paliativ ce nu-i apără de suspiciune.

Dacă facem o comparaţie şi între America de Nord şi Europa, găsim acolo pilda statornică a unei constituţii republicane. Unitatea subiectivă există, deoarece în fruntea statului se află un preşedinte, care din motive de siguranţă faţă de eventuale ambiţii monarhice este ales numai pe timp de patru ani. Protecţia generală de care se bucură proprietatea şi absenţa aproape completă a impozitelor constituie fapte constant preţuite. Prin aceasta este dată şi trăsătura caracteristică fundamentală, care constă în orientarea individului spre achiziţie şi câştig, în preponderenţa interesului particular, care se adresează colectivităţii numai cu scopul de a i se garanta o posesiune liniştită. Există, fireşte, acolo o stare de drept, o legislaţie formală, dar această legalitate este lipsită de preocuparea pentru dreptate, şi de aceea negustorii americani au trista faimă de a înşela sub scutul legii. Dacă, pe de o parte, Biserica protestantă trezeşte elementul esenţial al încrederii, aşa cum am amintit, ea cuprinde, pe de altă parte, tocmai prin aceasta, valabilitatea momentului sentimental, care poate să îmbrace cele mai variate forme ale bunului-plac. Fiecare – se spune din acest punct de vedere – poate să aibă o concepţie a sa proprie despre lume, deci şi o religie proprie. De aici destrămarea în atât de numeroase secte, mergând până la limita scrântelii; e o oscilare perpetuă între cădere în extaz şi uneori adevărata destrăbălare a simţurilor. Acest arbitrar fără limită este atât de dezvoltat, încât diferitele comunităţi religioase îşi angajează şi concediază preoţii după bunul lor plac; aceasta deoarece Biserica nu este ceva existând în sine şi pentru sine, care să dispună de o spiritualitate substanţială şi de o organizare exterioară, practica religioasă fiind întocmită, dimpotrivă, după bunul-plac. În America de Nord domneşte haosul cel mai neînfrânat al tuturor plăsmuirilor, lipsind acea unitate religioasă care s-a păstrat în statele europene,

unde devierile se mărginesc doar la câteva confesiuni. În ceea ce priveşte aspectul politic, în America de Nord, scopul general nu constituie încă un dat statornic, aşezat în sine, iar necesitatea unei coeziuni strânse nu există încă *deoarece un stat adevărat şi o adevărată cârmuire de stat apar numai când s-a ajuns la o diferenţiere între stări, când bogăţia şi sărăcia devin foarte mari şi se iveşte o situaţie în care un număr mare de oameni nu-şi mai poate satisface trebuinţele în chipul în care era obişnuit s-o facă.* America este încă departe de această tensiune, deoarece îi rămâne permanent deschisă în mare măsură calea colonizării, prin care o mare mulţime de oameni se revarsă neîncetat în şesurile fluviului Mississippi. Datorită acestei posibilităţi, principalul izvor de nemulţumire a dispărut, iar continuitatea actualei structuri a societăţii este garantată. O comparaţie a statelor libere din America de Nord cu ţările europene este deci imposibil de făcut, deoarece în Europa, cu toate emigrările, nu există o asemenea scurgere naturală a populaţiei. Dacă ar fi dăinuit încă pădurile Germaniei, fără îndoială că Revoluţia Franceză nu s-ar mai fi produs. America de Nord ar putea fi asemuită Europei abia atunci când spaţiul imens pe care-l oferă acest stat ar fi saturat şi când societatea burgheză ar ajunge să fie strâmtorată. America de Nord se găseşte încă în faza culturii pământului. Abia atunci când – ca şi în Europa – simpla înmulţire a agricultorilor se va lovi de obstacole, iar locuitorii, în loc să se răspândească pe ogoare, se vor concentra asupra îndeletnicirilor şi relaţiilor urbane, se va forma un sistem compact de orânduire cetăţenească şi se va ajunge la necesitatea creării unui stat organic. Statele libere ale Americii de Nord nu au în jurul lor nici un stat limitrof faţă de care să se găsească în raporturi asemănătoare celor în care se găsesc statele europene între ele, către care să privească cu neîncredere şi împotriva căruia să trebuiască să întreţină o armată permanentă. Canada şi Mexicul nu sunt de temut în această privinţă, iar Anglia a învăţat dintr-o experienţă de cincizeci de ani că o Americă liberă îi este mai de folos decât una dependentă. Este adevărat că miliţiile statului liber nord-american s-au dovedit în Războiul de Independenţă tot aşa de viteze

ca şi olandezii sub Filip al II-lea, dar, oriunde nu este în joc cucerirea independenţei, se vădeşte mai puţină forţă, şi de aceea în anul 1814 miliţiile au dat rezultate proaste în lupta cu englezii.

America trebuie deci privită ca o ţară a viitorului, a cărei însemnătate pentru istoria universală se va revela mai târziu, în timpuri ce se află înaintea noastră, poate sub forma conflictului dintre America de Nord şi cea de Sud; ea este un loc către care tânjesc toţi cei sătui de arsenalul istoric al bătrânei Europe. Se zice că Napoleon ar fi spus: *Cette vieille Europe m'ennuie*. America trebuie să se separe de terenul pe care s-a desfăşurat până acum istoria universală. Ce se întâmplă până în prezent acolo este numai ecoul Lumii Vechi şi expresie a unei vieţuiri străine ei, iar ca ţară a viitorului America nu ne interesează nicidecum aici; într-adevăr, din punct de vedere istoric, noi avem a ne ocupa cu ceea ce a fost şi cu ceea ce există în prezent – cât despre filozofie, acolo nu avem a ne ocupa numai cu ceea ce a fost doar în trecut sau va fi numai în viitor, ci cu ceea ce este – şi este în veci –, cu raţiunea, care oricum ne dă şi aşa destul de lucru.

Părăsind Lumea Nouă şi visurile ce se pot lega de ea, să trecem acum la *Lumea Veche*, adică la scena istoriei universale cu privire la care, în primul rând, trebuie să atragem atenţia asupra condiţiilor şi determinărilor naturale. America este într-adevăr împărţită în două părţi, legate între ele printr-un istm, care constituie însă o legătură cu totul exterioară. Dimpotrivă, Lumea Veche, aflată în partea opusă Americii şi despărţită de aceasta prin Oceanul Atlantic, este străpunsă de un golf adânc: Marea Mediterană. Cele trei continente ale Lumii Vechi sunt legate între ele printr-o legătură esenţială, constituind o totalitate. Caracteristica lor stă în aceea că sunt aşezate în jurul Mediteranei, dispunând astfel de un mijloc uşor de comunicare. Căci fluviile şi mările nu trebuie privite ca despărţind, ci unind. Anglia şi Bretania, Norvegia şi Danemarca, Suedia şi Letonia au fost legate între ele. Pentru cele trei continente, Marea Mediterană este deci elementul unificator şi centrul

istoriei universale. Grecia, farul luminos al istoriei, se află aici. Apoi, în Siria se află Ierusalimul, centrul iudaismului şi al creştinismului, iar la sud-est de Ierusalim se află Mecca şi Medina, leagănul iniţial al credinţei musulmane; spre apus se găsesc Delfi, Atena şi, încă mai spre apus, Roma; în sfârşit, tot pe ţărmurile Mediteranei se află Alexandria şi Cartagina. Marea Mediterană este astfel inima Lumii Vechi, deoarece ea o determină şi-i insuflă viaţă. Fără Marea Mediterană nici nu s-ar putea închipui istoria universală; ea s-ar asemăna vechii Rome sau Atenei, lipsite însă de forumul către care convergea totul. Întinsa Asie răsăriteană se află departe de desfăşurarea istoriei universale şi nu intervine în aceasta; la fel Europa nordică, ce a intrat abia mai târziu în istoria universală şi care n-a participat la ea în antichitate; într-adevăr, istoria antică se limita în întregime la ţările din jurul Mării Mediterane. Trecerea Alpilor de către Iulius Cezar, cucerirea Galiei şi legăturile stabilite prin aceasta între germani şi Imperiul Roman fac epocă în istoria universală, deoarece, prin acest eveniment, ea păşeşte dincolo de Alpi. Asia răsăriteană şi teritoriul transalpin constituie limitele extreme ale acelui agitat spaţiu de mijloc din jurul Mării Mediterane – începutul şi sfârşitul istoriei universale, creşterea şi declinul ei.

De reţinut în continuare sunt *diferenţierile geografice*, caracteristicile mai adânci ale acestora, privite anume ca diferenţieri esenţiale conceptuale faţă de realitatea întâmplătoare multiformă. Există trei feluri de asemenea diferenţieri caracteristice:

1) platoul lipsit de apă, cu stepele şi şesurile sale;

2) şesurile văilor (formând teritoriul de tranziţie), străbătute şi udate de fluvii mari;

3) zonele de coastă aflate în contact imediat cu marea.

Aceste trei forme sunt esenţiale, şi vom vedea cum, potrivit lor, fiecare continent se împarte în trei părţi. O parte constituie platoul masiv, indiferent, metalic, închegat rigid în sine, dar în stare totuşi să trimită în afară impulsuri. A doua dă naştere centrelor de cultură, ea este independentă, încă neîmplinită. A treia are menirea

să reprezinte şi să menţină interdependenţa diferitelor părţi ale lumii.

1. *Platoul.* Un asemenea platou poate fi observat în Asia Centrală, locuită de mongoli (cuvântul fiind luat în înţelesul general); astfel de stepe se întind pornind de la Marea Caspică spre nord, către Marea Neagră; trebuie menţionate de asemenea în această categorie pustiurile din Arabia, pustiurile Berberiei din Africa şi cele aflate în America de Sud, în jurul fluviului Orinoco şi în Paraguay. Specificul locuitorilor unui asemenea platou, udat numai din când în când de ploaie sau de revărsarea unui fluviu (cum este cazul şesurilor lui Orinoco), îl constituie viaţa patriarhală, despărţirea în familii izolate. Terenul locuit de băştinaşi este neroditor, sau rodeşte numai sporadic; avutul locuitorilor nu constă în ogoare, din care nu realizează decât recolte sărăcăcioase, ci în animale, care migrează împreună cu ei. Un timp acestea păşunează pe câmpii, iar atunci când ele au fost istovite se porneşte spre alte regiuni. Oamenii sunt nepăsători şi nu-şi adună provizii pentru iarnă; din această cauză se şi întâmplă adesea ca jumătate din turma de vite să piară. Pentru aceşti locuitori ai platoului nu există raporturi de drept, şi astfel se pot întâlni acolo extremele ospitalităţii şi ale incursiunilor de pradă, ultimele având loc când în vecinătate se află ţări de cultură; acest lucru îl practică, de pildă, arabii, care se folosesc în asemenea ocazii de caii şi cămilele lor. Mongolii se hrănesc cu lapte de cal, şi astfel calul le este atât hrană, cât şi armă. Dacă aceasta este forma obişnuită a vieţii lor patriarhale, se întâmplă totuşi adesea ca ei să se unească în mase mari şi, mânaţi de un impuls oarecare, să înceapă a se mişca spre în afară. Mai înainte paşnici, ei se revarsă, în asemenea ocazii, ca un fluviu devastator asupra ţărilor cultivate, iar răsturnarea care se produce nu are drept rezultat decât distrugerea şi pustiirea. La astfel de năvăliri au ajuns popoarele despre care vorbim sub stăpânirea lui Genghis-han şi Tamerlan, trecând totul sub copitele cailor şi dispărând apoi din nou, aşa cum se retrage un torent pustiitor, deoarece nu dispune de un principiu propriu care să-i dea viaţă. Platourile înalte se continuă prin povârnişuri ce duc

în văi înguste. Pe aceste povârnişuri locuiesc populaţii liniştite de munte, păstori, care se ocupă şi cu agricultura, aşa cum sunt elveţienii. Şi în Asia există asemenea populaţii, dar ele sunt în general lipsite de importanţă.

2. *Şesurile văilor*. Este vorba aici de şesuri străbătute de fluvii, care-şi datorează toată rodnicia tocmai acestor fluvii, care le-au dat naştere. Un asemenea şes aflat pe văi este China, la fel India, pe care o întretaie Indusul şi Gangele, Babilonia, unde curg Eufratul şi Tigrul, Egiptul, pe care-l udă Nilul. În aceste ţări se nasc imperii mari şi se pune temelia unor state mari. Într-adevăr, agricultura, care predomină aici ca principiu esenţial de subzistenţă al indivizilor, este legată de succesiunea regulată a anotimpurilor, de activităţile ce se orânduiesc potrivit acestei succesiuni: apar astfel proprietatea funciară şi raporturile de drept corespunzătoare ei, deci baza şi fundamentele statului, care devine posibil abia în asemenea împrejurări.

3. *Zonele de coastă*. Fluviul desparte ţinuturile unul de altul, ceea ce marea face în şi mai mare măsură şi suntem astfel obişnuiţi să considerăm apa ca element despărţitor; s-a argumentat îndeosebi în ultimul timp că statele ar trebui în mod necesar să fie despărţite prin elemente naturale; contraargumentul hotărâtor este că nimic nu uneşte în măsură aşa de mare ca apa, căci ţările nu sunt altceva decât zone ale fluviilor. Astfel Silezia este de fapt valea Oderului, Boemia şi Saxonia valea Elbei, iar Egiptul valea Nilului. Tot astfel stau lucrurile şi-n ceea ce priveşte marea, aşa cum s-a arătat mai sus. Munţii singuri despart. Astfel Pirineii despart fără nici o îndoială Spania de Franţa. Cu America şi cu Indiile răsăritene europenii s-au aflat într-un continuu contact de la descoperirea acestora; în schimb, în interiorul Africii şi Asiei abia dacă au pătruns, deoarece contactul pe uscat este mult mai greu decât pe apă. Numai datorită faptului de a fi o mare a putut Marea Mediterană deveni un punct central. Dar să trecem acum la cercetarea caracterului popoarelor ce ţin de acest al treilea moment.

Marea ne oferă reprezentarea indeterminatului, a nelimitatului şi a infinitului, iar omul, simţindu-se aşezat în acest infinit,

câştigă astfel curajul evadării din limitat. Marea îl ispiteşte pe om la cuceriri, la piraterie, dar în aceeaşi măsură la câştig şi la dobândire de bunuri; uscatul, şesul, văile îl leagă pe om de pământ; el se prinde astfel într-un lanţ nesfârşit de dependenţe, pe când marea îl duce în afara acestor sfere îngrădite. Cei care străbat mările ţintesc şi la profituri, la posesiune; dar mijlocul de care se folosesc este nepotrivit, în sensul că îi expune la primejdia de a-şi pierde proprietatea şi chiar viaţa. Mijlocul este deci opus scopului pe care-l urmăresc. Dar tocmai aceasta este trăsătura ce înalţă profitul şi activitatea navigatorului, conferindu-i un caracter de bărbăţie şi nobleţe. Cutezanţa este inerentă acestor activităţi, iar bărbăţia este în acelaşi timp legată de prudenţă. Într-adevăr, curajul în faţa mării trebuie să fie în acelaşi timp şi viclenie, deoarece este vorba de elementul cel mai viclean, mai inconstant şi mai înşelător. Această întindere nesfârşită este absolut maleabilă, căci ea nu rezistă nici unei presiuni, nici chiar celei mai uşoare adieri; ea pare infinit de nevinovată, îngăduitoare, prietenoasă şi mlădioasă, dar tocmai această putere de mlădiere face ca marea să se transforme în cel mai periculos şi mai violent element. Unei asemenea înşelăciuni şi violenţe omul nu-i opune decât o simplă bucată de lemn şi, încrezându-se numai în curajul şi în prezenţa sa de spirit, el păşeşte de pe un element ferm pe ceva lipsit de orice punct fix, ducând cu sine suportul său artificial. Corabia, această lebădă a mării, care taie întinsul apelor cu mişcări dibace şi unduioase sau descrie în el cercuri, este o unealtă a cărei invenţie face cea mai mare cinste atât îndrăznelii, cât şi inteligenţei omului. Evadarea în largul mării din mărginirea uscatului lipseşte alcătuirilor monumentale pe care le constituie statele asiatice, deşi ele însele se învecinează cu marea, aşa cum este cazul Chinei. Pentru aceste alcătuiri statale, marea nu este decât punctul unde se sfârşeşte uscatul, ele neaflându-se într-un raport pozitiv cu ea. Felul de activitate la care invită marea este o activitate cu totul specifică; aşa se face că zonele aflate pe litoral se izolează de zonele din interior chiar dacă sunt legate de acestea printr-un fluviu. Astfel, Olanda s-a despărţit de Germania, iar Portugalia de Spania.

Dacă acum considerăm *cele trei continente* în funcţie de cele spuse mai sus, vedem anume că cele trei momente apar într-un chip mai mult sau mai puţin pronunţat: Africa are ca principiu fundamental platoul, Asia contrastul dintre regiunile fluviale şi platou, iar Europa amestecul acestor diferenţieri.

Africa trebuie separată în trei părţi: prima este partea aşezată la sud de deşertul Saharei – Africa propriu-zisă –, platou aproape necunoscut nouă, cu fâşii înguste de pământ aflate la ţărmul mării; a doua parte se află la nordul pustiului – să-i zicem Africa europeană –, ea constituind o zonă de coastă; cea de a treia este regiunea fluviului Nil, singura vale a Africii, care se leagă de Asia.

Zona pe care am numit-o Africa propriu-zisă a rămas închisă contactului cu restul lumii. Atât cât se întind retrospectiv cunoştinţele noastre istorice, ea este ţara de aur închisă în sine însăşi, ţara vârstei copilăriei, aflată dincolo de lumina de zi a istoriei conştiente de sine, învăluită încă în negura întunecată. Izolarea aceasta se datoreşte nu numai climei sale tropicale, ci, în esenţă, şi configuraţiei sale geografice. Triunghiul pe care-l formează această zonă (dacă luăm coasta de vest, care face în Golful Guineii un intrând unghiular foarte adânc, drept una din laturi, iar coasta de est până la capul Gardafu drept altă latură) este din ambele părţi astfel zăvorât încât nu dispune decât de o foarte strâmtă fâşie de ţărm, locuibilă numai în rare porţiuni izolate. Pornind de la această fâşie, se întinde aproape peste tot un cordon de mlaştini acoperite cu o vegetaţie dintre cele mai luxuriante, patrie de predilecţie a animalelor răpitoare, a tuturor neamurilor de şerpi, cordon a cărui atmosferă este otrăvitoare pentru europeni. Acest cordon constituie piciorul unui lanţ de munţi înalţi, tăiaţi în rare locuri de fluvii, şi anume în aşa fel încât nici prin ele nu se stabileşte o legătură cu interiorul; într-adevăr, străpungerile fluviilor se află numai cu puţin sub crestele munţilor şi numai în unele locuri strâmte; acolo se formează adesea cataracte impracticabile şi curenţi de apă ce se

întretaie cu mare violenţă. Europenii, care cunosc de trei până la trei secole şi jumătate acest cordon şi care au pus stăpânire pe unele părţi ale lui, l-au escaladat numai rareori şi pentru scurt timp, fără a se fi aşezat nicăieri acolo. Pământul înconjurat de munţii amintiţi este un platou necunoscut, din care şi negrii au coborât la fel de rar în vale. În secolul al XVI-lea s-au produs din interior în mai multe locuri, foarte îndepărtate, năvăliri ale unor hoarde sălbatice care s-au năpustit asupra locuitorilor mai paşnici de pe povârnişuri. Nu se ştie dacă s-a petrecut în interior vreo răsturnare şi ce fel de răsturnare va fi fost aceea care a provocat această furtună. Ceea ce se cunoaşte cu privire la aceste hoarde este numai contrastul dintre purtarea lor în aceste lupte şi incursiuni – în care au dat dovadă de cea mai smintită lipsă de omenie şi de brutalitatea cea mai dezgustătoare – şi purtarea lor blândă şi liniştită, după ce şi-au astâmpărat furia, purtare avută faţă de europeni atunci când i-au cunoscut. Această constatare este valabilă atât pentru Fellahi, cât şi pentru Mandingos, care locuiesc pe terasele muntoase ale Senegalului şi Gambiei. A doua zonă a Africii este regiunea fluvială a Nilului, Egiptul, menit să devină marele centru al unei culturi autonome şi rămânând astfel la fel de singuratic şi de izolat de restul Africii, după cum apare Africa însăşi în raport cu celelalte continente. Partea de nord a Africii, care poate fi numită prin excelenţă zona de coastă – dat fiind că Egiptul a fost adesea respins şi readus la limitele sale de către Marea Mediterană –, se întinde de-a lungul acestei mări şi al Oceanului Atlantic; este o magnifică fâşie de pământ, pe care s-a aflat odinioară Cartagina, iar astăzi se află Marocul, Algerul, Tunisul şi Tripolis. Era fatal şi trebuia ca această parte să fie atrasă spre Europa în chipul în care francezii au încercat cu succes s-o facă în prezent: această zonă este orientată spre Europa, ca şi spre Asia Mică; aici s-au aglomerat rând pe rând cartaginezi, romani, bizantini, musulmani, arabi, iar interesele Europei au tins permanent să se extindă într-acolo.

Caracterul specific african este greu de sesizat, deoarece în acest scop trebuie să renunţăm întru totul tocmai la ceea ce este

cuprins în fiecare dintre reprezentările noastre, anume la categoria generalităţii. La negri, trăsătura caracteristică stă tocmai în faptul că conştiinţa lor nu a ajuns încă la intuirea unei obiectivităţi statornice, de pildă Dumnezeu, lege, în care omul s-ar afla cu voinţa sa şi în care ar avea imaginea esenţei sale. La această diferenţiere a sa, fiinţă singulară, pe de o parte, şi ca generalitate esenţială, pe de altă parte, africanul în unitatea sa nediferenţiată şi concentrată nu a ajuns încă: datorită acestui fapt, el este total lipsit de ştiinţă cu privire la o fiinţă absolută care ar fi alta, superioară lui însuşi. Negrul îl reprezintă, aşa cum am mai amintit, pe omul natural în întreaga sa primitivitate şi lipsă de înfrânare; dacă vrem să-l înţelegem aşa cum este, trebuie să facem abstracţie de orice veneraţie şi moralitate, într-un cuvânt, de ceea ce se numeşte simţământ; nu se află nimic care să aibă vreo rezonanţă la ceea ce este omenesc într-un asemenea caracter. Relatările ample ale misionarilor confirmă întru totul acest lucru, iar mahomedanismul pare să fie singurul element care îi apropie pe negri, în oarecare măsură, de civilizaţie. Mahomedanii sunt de altfel mai dibaci decât europenii în a pătrunde în interiorul zonei de care vorbim. Această treaptă de cultură poate fi cunoscută mai îndeaproape prin *religie*. Primul lucru pe care ni-l reprezentăm când este vorba de religie este conştiinţa omului despre o putere superioară (chiar dacă aceasta este concepută numai ca o putere a naturii) faţă de care omul se socoteşte drept entitate mai slabă, inferioară. Religia începe cu conştiinţa că există ceva superior omului. Pe negri, Herodot încă i-a numit vrăjitori; dar *în vrăjitorie* nu se cuprinde însă reprezentarea unui Dumnezeu, a unei credinţe etice; dimpotrivă, ea consideră că omul este puterea supremă, că el singur are căderea de a porunci puterilor naturii. Nu este vorba deci de o adorare spirituală a lui Dumnezeu, nici de o împărăţie a dreptăţii. Dumnezeu tună şi fulgeră, dar El nu este recunoscut ca atare; pentru spiritul omului, Dumnezeu trebuie să însemne mai mult decât fiinţa ce dezlănţuie tunetul, dar nu acesta este cazul la negri. Deşi ei trebuie să fie conştienţi de dependenţa faţă de forţele naturii, deoarece au nevoie de furtună, de ploaie, de încetarea

anotimpului ploios etc., această constatare nu le trezeşte totuşi conştiinţa a ceva superior; ei rămân aceia care poruncesc elementelor naturii, or, tocmai acest lucru este ceea ce se numeşte vrăjitorie. Regii dispun de o castă a miniştrilor prin intermediul cărora ordonă schimbările din natură; fiecare loc îşi are vrăjitorii săi, care execută ceremonii speciale, însoţite de tot felul de gesturi şi dansuri, de zgomote şi ţipete, împărţind, în cursul acestor rituri ameţitoare, poruncile lor. Al doilea moment al religiei negrilor constă în aceea că ei îşi intuiesc această putere a lor, o transpun în afară şi-şi creează imagini ale ei. Ceea ce ei îşi reprezintă în acest proces ca fiind puterea lor nu este nimic obiectiv, nimic statornic în sine şi deosebit de ei, ci un element cu totul întâmplător, un obiect oarecare de care se lovesc mai întâi, fie el un animal, un pom, o piatră, un chip de lemn, pe care-l ridică la rangul de idol. Acesta este *fetişul*, cuvânt pus mai întâi în circulaţie de portughezi şi care derivă de la *feitiço*, vrăjitorie. Este adevărat că prin fetiş s-ar părea că se instituie ceva independent faţă de bunul-plac al individului, dar, deoarece până şi acest mod obiectiv de a fi nu este altceva decât bunul-plac ajuns la proprie contemplare, el rămâne în aceeaşi măsură meşterul propriului său chip. Dacă se-ntâmplă anume lucruri neplăcute, pe care fetişul nu le-a înlăturat, de pildă, dacă ploaia nu vine la timp sau dacă se nasc monştri, negrii îl leagă, îl bat sau îl distrug, înlăturându-l şi creându-şi în acelaşi timp alt fetiş; ei deţin deci fetişul în puterea lor. Un asemenea fetiş nu are o autonomie religioasă şi mai puţin una artistică; el rămâne o simplă plăsmuire ce exprimă arbitrarul celui ce l-a creat şi care se află permanent în puterea acestuia. Pe scurt, nu există nici un raport de dependenţă în această religie. Ceea ce indică ceva de natură superioară la negri este însă *cultul morţilor* potrivit căruia strămoşii lor şi înaintaşii acestora sunt socotiţi ca având putere faţă de cei vii. Negrii au în această privinţă ideea că morţii se răzbună şi că pot cauza cutare sau cutare nenorocire, întocmai aşa cum se credea în Evul Mediu despre vrăjitoare; şi totuşi, puterea morţilor nu este considerată superioară celei de care dispun cei vii, căci negrii dau porunci

morţilor lor şi-i farmecă. Astfel substanţialul rămâne totdeauna în puterea subiectului. Însăşi moartea nu constituie pentru negri o lege universală a naturii; şi ea este provocată – cred ei – de vrăjitori mâniaţi. Oricum, această concepţie implică superioritatea omului faţă de natură; ea aşază, de asemenea, voinţa întâmplătoare a omului deasupra naturalului pe care-l priveşte ca un mijloc căruia nu-i face cinstea de a-l trata conform firii sale, ci căruia îi porunceşte[3].

Faptul însă că omul este postulat ca existenţă supremă duce la consecinţa că el nu are nici o consideraţie faţă de sine însuşi, deoarece abia prin conştiinţa existenţei unei fiinţe superioare ajunge omul la un punct de vedere potrivit căruia el dobândeşte adevărata valoare. Într-adevăr, dacă arbitrarul este absolutul, singura obiectivitate statornică intuibilă, spiritul nu poate ajunge pe această treaptă la cunoaşterea nici unei universalităţi. De aici vine deci la negri desconsiderarea totală a omului, care, privită din perspectiva dreptului şi a eticului, constituie de fapt determinarea lor fundamentală. Nu există la negri nici o ştiinţă despre nemurirea sufletului, deşi apar fantome ale morţilor. Deprecierea la care ajunge omul atinge limite de necrezut; tirania nu trece drept o nedreptate, după cum este un lucru foarte răspândit şi socotit drept îngăduit a consuma carne de om. Pe noi ne opreşte de la acest lucru instinctul, dacă în genere se poate vorbi la om de instinct. Nu tot astfel stau lucrurile la negri, unde antropofagia trebuie pusă în genere în legătură cu principiul determinant pentru spiritul african; pentru negru, care nu este condus decât de simţuri, carnea de om este numai materie, carne ca oricare alta. La moartea unui rege, sute de oameni sunt măcelăriţi şi consumaţi; prizonierii sunt de asemenea ucişi, iar carnea lor se vinde la târguri; de obicei, învingătorul mănâncă inima duşmanului ucis. Cu prilejul ceremoniilor magice se întâmplă nu rareori ca vrăjitorul să-l ucidă pe primul om care-i este la îndemână, împărţindu-l mulţimii spre a-l mânca. Un alt aspect caracteristic, când este vorba de negri, îl constituie *sclavajul*. Negrii sunt luaţi ca

---

[3] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, ed. 2, I, pp. 284 şi 285.

sclavi de europeni şi vânduţi în America. Dar, chiar fără aceasta, soarta pe care o au în propria lor ţară, unde există sclavia absolută, este aproape şi mai rea; într-adevăr, la baza sclavajului în genere stă faptul că omul nu are încă conştiinţa libertăţii sale, el decăzând astfel până la a ajunge să devină un lucru, ceva lipsit de valoare. Or, la negri, simţămintele etice sunt cu totul reduse, sau, mai bine zis, nu există de loc. Părinţii îşi vând copiii şi, reciproc, copiii îşi vând părinţii, după cum pot pune mâna unii pe ceilalţi. Prin răspândirea sclaviei au dispărut toate restricţiile impuse de considerentele etice, pe care noi le avem unul faţă de altul. Negrilor nu le trece prin minte să se comporte aşa cum noi avem dreptul a pretinde unii de la ceilalţi. Poligamia la negri are adesea ca scop procrearea a cât mai numeroşi copii, care, împreună sau separat, să poată fi vânduţi ca sclavi; foarte adesea se pot auzi plângeri naive, ca, de pildă, aceea a unui negru care se văita că la Londra a sărăcit de tot, deoarece şi-a vândut toate rudele. În dispreţul negrilor faţă de om, caracteristic este nu atât dispreţul faţă de moarte, cât lipsa de consideraţie faţă de viaţă. Acestui dispreţ pentru viaţă trebuie să i se atribuie şi vitejia negrilor, sprijinită de o uriaşă forţă fizică, care-i face să se lase împuşcaţi cu miile în luptele împotriva europenilor. De fapt viaţa capătă numai acolo valoare unde ea tinde către ceea ce este demn de urmărit.

Dacă trecem acum la trăsăturile fundamentale ale *constituţiei*, rezultă din natura întregului că aşa ceva nici nu poate exista. Perspectiva acestei trepte o constituie arbitrarul simţurilor îmbinat cu tăria voinţei; determinările universale ale spiritului, de pildă eticul familial, nu pot ajunge încă aici să aibă vreo valabilitate, deoarece orice generalitate există numai ca expresie a arbitrarului lăuntric. Deci nici coeziunea politică nu poate lua un astfel de caracter încât legi libere să închege statul. În genere nu există nici o restricţie, nici o înfrânare pentru acest arbitrar. Ceea ce face ca statul să poată avea o existenţă efemeră este astfel numai forţa venită din afară. În frunte se află un stăpân, căci primitivitatea simţurilor nu poate fi ţinută în frâu decât prin putere despotică.

Cum însă supuşii sunt oameni cu o structură la fel de violentă, ei îl ţin în frâu, la rândul lor, pe stăpân. Sub căpetenie se află alte numeroase căpetenii cu care cea din vârf – o vom numi regele – se sfătuieşte, deoarece el este silit, dacă vrea să întreprindă un război sau să aşeze o dare, să încerce a le câştiga consimţământul. Cu acest prilej, el poate face uz de mai multă sau mai puţină autoritate şi o poate uneori înlătura din calea sa, prin viclenie sau violenţă, pe una sau alta din căpetenii. Afară de aceasta, regii dispun şi de anumite prerogative. La Aşantei, regele moşteneşte toate bunurile rămase de pe urma supuşilor săi; în alte părţi, toate fetele aparţin regelui şi cine vrea să aibă o femeie trebuie s-o cumpere de la acesta. Dacă negrii sunt nemulţumiţi de rege, ei îl detronează şi-l ucid. În Dahomey există obiceiul ca dacă negrii nu mai sunt mulţumiţi de regele lor să-i trimită ouă de papagal ca semn că sunt sătui de domnia lui. Uneori i se trimite şi o solie, care îl anunţă că povara domniei trebuie să-l fi apăsat foarte mult şi că ar fi bine să se odihnească puţin. Regele mulţumeşte atunci supuşilor, trece în apartamentele sale şi pune femeile să-l stranguleze. Într-o epocă mai veche, un stat al femeilor şi-a câştigat o faimă deosebită prin cuceririle sale: era un stat în fruntea căruia se afla o femeie. Ea şi-a zdrobit propriul prunc într-o piuliţă şi, ungându-se cu sângele lui, a poruncit să existe în permanenţă la dispoziţie o cantitate de sânge de copii astfel zdrobiţi. Pe bărbaţi i-a alungat sau i-a omorât, dând ordin ca toţi copiii de sex masculin să fie ucişi. Aceste furii devastau totul în vecinătatea lor şi, deoarece nu cultivau pământul, erau pornite spre neîntrerupte prădăciuni. Prizonierii de război erau întrebuinţaţi ca masculi, iar femeile însărcinate trebuiau să plece în afara lagărului şi, dacă năşteau un băiat, trebuiau să-l părăsească. Acest stat de tristă amintire a dispărut mai târziu. În statele negrilor, alături de rege, se află în permanenţă un călău, a cărui funcţie este privită ca fiind deosebit de importantă, deoarece, aşa cum regele îi înlătură cu ajutorul lui pe cei suspecţi din calea sa, tot astfel el însuşi este ucis de călău când cei mari o cer.

Fanatismul, care la negri, în ciuda placidităţii lor obişnuite, poate fi aţâţat uşor, depăşeşte orice imaginaţie. Un călător englez povesteşte că în Aşantea, atunci când se hotărăşte pornirea unui război, el este precedat de ceremonii solemne, printre care se numără şi spălarea osemintelor reginei-mame în sânge omenesc. Ca preludiu al războiului, regele ordonă un atac asupra propriei sale capitale în scopul de a se transpune într-o stare de furie. Regele i-a trimis unui englez, pe nume Hutchinson, următoarea solie: „Creştine, bagă de seamă şi păzeşte-ţi familia. Solul morţii a scos sabia din teacă şi el va tăia grumazul multor Aşantei; când se vor bate tobele, acesta va fi pentru mulţi semnalul morţii. Vino la rege, dacă poţi, şi nu te temi de nimic pentru tine". După bătaia tobelor a început o îngrozitoare baie de sânge; toţi cei care se aflau pe străzi în calea negrilor furibunzi au fost trecuţi prin sabie. În asemenea ocazii, regele dispune să fie omorâţi toţi cei care-i sunt suspecţi, şi o asemenea faptă primeşte curând şi consacrarea unei acţiuni sacre. Orice reprezentare, o dată inoculată negrilor, este preluată de aceştia cu întreaga energie a voinţei şi tradusă în realitate, dar, concomitent cu această realizare, totul se distruge. Popoarele acestea rămân mult timp liniştite, pentru ca brusc să intre în efervescenţă, fiind în asemenea împrejurări ca ieşite din fire. Prăpădul care urmează izbucnirii lor violente se explică prin faptul că nu un conţinut sau o idee este motorul acestor ieşiri, ci mai curând un fanatism de natură fizică decât spirituală.

Dacă în Dahomey regele moare, legăturile ce menţin societatea sunt de îndată rupte; în palatul său se dezlănţuie distrugerea şi descompunerea generală; toate femeile regelui (în Dahomey, numărul lor este fixat la 3333) sunt omorâte şi-n întregul oraş încep jaful şi măcelul general. Femeile regelui consideră acest fel de moarte a lor drept o necesitate şi, ca dovadă, o întâmpină în veşminte sărbătoreşti. Înalţii demnitari trebuie să se grăbească din răsputeri să-l proclame pe noul stăpânitor pentru a se pune capăt măcelului.

Din toate trăsăturile felurite înşirate mai sus reiese că neînfrânarea este ceea ce-i caracterizează pe negri. Această stare nu

este susceptibilă de nici o evoluţie ori transformare, ei au fost totdeauna aşa cum îi cunoaştem astăzi. Singura legătură esenţială pe care negrii au avut-o şi o au în comun cu europenii este aceea a sclaviei. Ei nu văd în sclavie nimic înjositor pentru ei; ba tocmai pe englezi, care au contribuit cel mai mult la desfiinţarea negoţului de sclavi şi a sclavajului, ei îi tratează ca duşmani. De fapt pentru regi vânzarea prizonierilor duşmani ori chiar a propriilor lor supuşi este o acţiune de primă însemnătate, şi, în această lumină, sclavajul a trezit printre negri mai mult din ceea ce este omenesc. Învăţătura pe care o desprindem din această stare de sclavie existentă la negri, învăţătură care constituie pentru noi singura latură interesantă, este aceea cu care ne-am întâlnit cu prilejul ideii că starea naturală este însăşi starea absolutei şi necesarei nedreptăţi. Fiecare treaptă intermediară între această stare şi realitatea statului raţional prezintă încă momente şi aspecte de nedreptate; de aceea vom întâlni sclavajul chiar în statele grec şi roman, iar sub forma şerbiei până în timpurile cele mai noi. Dar sub forma în care există în stat, sclavajul reprezintă totuşi un moment de progres, raportat la existenţa complet izolată, dominată de simţuri – un moment educativ, un mod de participare la o etică superioară şi la o civilizaţie legată de aceasta. Sclavia în sine este o nedreptate, căci esenţa omului este libertatea, dar el trebuie să devină mai întâi matur pentru libertate. De aceea, desfiinţarea treptată a sclaviei trebuie privită ca un lucru mai potrivit şi mai just decât desfiinţarea ei bruscă.

Cu aceste consideraţii părăsim Africa, fără a mai reveni asupra ei mai târziu. Într-adevăr, ea nu este un continent al istoriei; ea nu prezintă nici o mişcare şi nici o evoluţie, iar ceea ce s-a petrecut înăuntrul ei, anume în partea de nord, ţine de istoria lumii asiatice şi europene. Cartagina a fost pentru acele ţinuturi o importantă etapă trecătoare, dar, fiind o colonie feniciană, ea aparţine Asiei. Egiptul va fi luat în consideraţie privit în migraţiunea spiritului uman de la est către vest, dar nici el nu ţine de spiritul african. Ceea ce noi înţelegem când vorbim de Africa este anistoricul închis în sine, limitat întru totul la spiritul naturii, astfel încât, în

cadrul consideraţiilor noastre, trebuie prezentat ca aflându-se doar în pragul istoriei universale.

Abia acum, după ce am limitat astfel subiectul, ne aflăm pe scena reală a istoriei universale. Trebuie însă să înfăţişăm în prealabil baza geografică a Asiei şi a Europei.

Asia este continentul răsăritean propriu-zis. Ce-i drept, pentru America ea reprezintă Apusul; dar aşa cum Europa este în esenţă centrul şi capătul lumii vechi, aşa cum ea constituie Vestul în sens absolut, tot astfel Asia este Estul în acelaşi sens absolut. În Asia a răsărit lumina spiritului şi, o dată cu ea, istoria universală.

Trecem acum la descrierea diferitelor regiuni ale Asiei. Structura ei fizică se prezintă în esenţă sub forma unor contraste şi a raporturilor esenţiale ale acestor contraste. Diferitele principii geografice constituie structuri evoluate şi închegate în sine.

De la început trebuie să eliminăm povârnişul nordic, deci Siberia. Acest povârniş, pornind de la lanţul Munţilor Altai şi brăzdat de frumoasele fluvii ce se varsă în oceanul nordic, nu prezintă pentru noi nici un interes; aceasta deoarece, aşa cum am spus, zona nordică cade în afara istoriei. Restul Asiei cuprinde, în linii mari, trei regiuni interesante. Prima este, ca şi-n Africa, un platou masiv, încins de un brâu muntos, în care se găsesc cei mai înalţi munţi din lume. Spre sud şi sud-est, acest platou este limitat de Mustag sau Imaus, cu care, mai departe, spre sud, merg paralel Munţii Himalaya. Spre est, un lanţ muntos, întinzându-se de la sud la nord, taie bazinul Amurului. În nord se află Munţii Altai şi Sangar; legat de acest din urmă lanţ se întinde spre nord-vest Mussartul, iar spre vest Belurtagul, legat, la rândul său, prin Munţii Hinduku, de Mustag.

Acest brâu înalt de munţi este străpuns de fluvii, care, stăvilite, formează văi cu şesuri întinse. Văile acestea, supuse mai mult sau mai puţin inundaţiilor, constituie centre extraordinar de îmbelşugate şi de fertile, deosebindu-se de regiunile fluviale europene prin aceea că nu formează, ca acestea, văi propriu-zise, legate de

ramificaţiile altor văi, ci şesuri fluviale. Asemenea şesuri sunt: şesul chinezesc, format din văile fluviilor Huanhe şi Iantzî (Fluviul Galben şi Fluviul Albastru); apoi şesul indian, format de valea Gangelui; mai puţin însemnat este Indusul, care delimitează spre nord regiunea Punjabului, curgând în sud printre şesuri nisipoase; mai departe, regiunile Tigrului şi Eufratului, fluvii care izvorăsc în Armenia şi curg de-a lungul munţilor Persiei. La răsărit şi la apus de Marea Caspică se întind, de asemenea, astfel de văi ale fluviilor, formate la răsărit de Oxus şi Jaxartes (Gihon şi Sihon), care se varsă în lacul Arai, iar la apus de Cyrus şi Araxes (Kura şi Araks). Platoul şi şesurile trebuie deosebite unul de celelalte; o a treia formă – amestec de platou şi de şes – o întâlnim în Orientul Mijlociu. De ea ţine Arabia, ţară a deşertului, platoul neted unde domină fanatismul; tot de această formă ţin Siria şi Asia Mică, care sunt legate de mare şi care s-au aflat dintotdeauna în contact cu Europa.

Pentru Asia rămân valabile, în linii mari, observaţiile făcute mai sus în legătură cu diferenţierile geografice, anume că creşterea vitelor este îndeletnicirea specifică platoului, agricultura şi practicarea meseriilor constituie munca specifică şesurilor de pe văi, în timp ce negoţul şi navigaţia constituie cel de-al treilea principiu. De primul principiu se leagă strâns independenţa patriarhală, de al doilea proprietatea şi raportul de la stăpân la slugă, iar de al treilea libertatea civică. Pe lângă creşterea de animale, creşterea cailor, a cămilelor şi a oilor (mai puţin a cornutelor) pe platouri, trebuie să se diferenţieze din nou viaţa liniştită a nomazilor, pe de o parte, de aspectul hoinar, precum şi nestatornicia cuceririlor lor, pe de alta. Aceste popoare, fără a se fi dezvoltat chiar până la stadiul istoric, prezintă de pe acum un puternic impuls spre modificarea structurii proprii şi, chiar dacă nu întâlnim încă la ele un conţinut istoric, totuşi zorile istoriei trebuie căutate acolo. Mai interesante, fireşte, sunt popoarele din şesurile văilor. Agricultura, care pretinde prevedere şi grija pentru viitor, pune capăt, chiar prin acest fapt, nestatorniciei. Ca urmare, reflexia se trezeşte deschizându-se spre general, şi-n acest fapt se află în germene principiul proprietăţii şi al

meseriilor. Țări care s-au ridicat la acest stadiu de civilizație sunt China, India, Babilonia. Popoarele care locuiesc aceste țări s-au închis însă înăuntrul lor fără a-și fi însușit principiul unei existențe deschise spre mare, sau au făcut aceasta numai în perioada de formare; chiar dacă au navigat pe mări, împrejurarea aceasta a rămas fără urmări asupra culturii lor și astfel nu a putut exista o legătură între ele și istoria ce se desfășura în afară decât în măsura în care ele au fost căutate și cercetate la ele acasă. Brâul de munți care înconjură platoul, platoul însuși și șesurile fluviilor sunt elementele ce caracterizează Asia din punct de vedere fizic și îi prefigurează structura spirituală; dar, în sine, nu ele sunt elemente concret istorice, ci faptul că opoziția lor le leagă: înrădăcinarea oamenilor în câmpiile roditoare a constituit, pentru nestatornicia, lipsa de echilibru și instinctul migratoriu al locuitorilor de pe platouri, obiectul permanent al unei atracții spre în afară. *Ceea ce din punct de vedere al naturii e plasat unul lângă altul intră într-un raport istoric esențial.* Ambele aceste momente – cel natural și cel istoric – în Orientul Mijlociu se contopesc, iar această situație impune relația Orientului Mijlociu cu Europa. Ceea ce această parte a lumii a produs n-a menținut pentru sine, ci a transmis Europei. Orientul Mijlociu reprezintă răsăritul tuturor principiilor religiei și ale statului, dar dezvoltarea acestora s-a produs abia în Europa.

Europa – la care ajungem acum – nu prezintă deosebirile de relief pe care le-am remarcat pentru Africa și Asia. Caracteristica Europei este faptul că, dispărând contrastul dintre deosebirile anterioare sau cel puțin acest contrast atenuându-se, aceste deosebiri îmbracă forma mai blândă a tranziției. În Europa nu întâlnim platouri care să se opună șesurilor. Cele trei părți ale Europei au astfel o altă bază care le determină.

Prima parte este Europa de sud, care privește spre Marea Mediterană. La nord de Pirinei, Franța e străbătută de șiruri de munți legate de Alpi, care despart și închid Italia față de Franța și Germania. Grecia aparține și ea acestei părți a Europei. Grecia

şi Italia au reprezentat pentru mult timp scena istoriei universale, iar spiritul universal şi-a găsit acolo patria într-o perioadă în care centrul şi nordul Europei erau lipsite de cultură.

Partea a doua este inima Europei, pe care Cezar a deschis-o prin cucerirea Galiei. Această faptă reprezintă înfăptuirea matură a comandantului roman, mai bogată în rezultate decât isprava de tinereţe a lui Alexandru, care a urmărit să ridice Orientul la forma de viaţă a grecilor, faptă care, prin conţinutul său, apare ca neînchipuit de frumoasă şi de măreaţă, dar ale cărei rezultate au dispărut la fel de repede ca orice ideal. În această regiune centrală a Europei, principalele ţări sunt Franţa, Germania şi Anglia.

În sfârşit, partea a treia o formează statele nord-estice ale Europei: Polonia şi Rusia, împărăţii slave. Ele ocupă abia mai târziu un loc în rândul statelor istorice, constituind legătura cu Asia, legătură pe care au întreţinut-o în permanenţă.

În ceea ce priveşte diferenţierile pur fizice de care ne-am ocupat mai sus, am arătat că ele nu sunt prea accentuate, ci că, dimpotrivă, se estompează una faţă de alta.

Diviziunea istoriei universale

În privirea generală geografică, a fost înfăţişat, în linii mari, cursul istoriei universale. Soarele, lumina apar în răsărit. Lumina este însă simpla raportare la sine, lumina în sine ca generalitate există totodată ca subiect în soare. S-a imaginat de multe ori scena în care un orb care şi-ar câştiga instantaneu vederea ar privi zorile dimineţii, lumina născândă şi răsăritul soarelui. Uitarea totală de sine prin scufundarea în această pură limpezime constituie prima, totala uimire. Totuşi, o dată ce soarele s-a ridicat la orizont, această uimire îşi pierde din putere; obiectele aflate în jur încep să fie distinse şi, pornind de la ele, se păşeşte în sus, în interioritatea proprie şi astfel se face trecerea progresivă spre un raport de corelaţie între ambii factori. În această clipă, omul trece de la contemplarea pasivă la activitate şi – până în amurg – din soarele aflat acum înăuntrul său a şi durat un edificiu; iar când, pe înserat, îşi priveşte creaţia, el o preţuieşte mai mult decât lumina răspândită de soarele din afară la apariţia sa. Într-adevăr, omul se află acum în raport cu spiritul său şi deci într-un raport liber. Să reţinem bine această imagine, deoarece în ea se cuprinde mersul însuşi al istoriei universale, grandioasa lucrare a spiritului.

Istoria universală se deplasează de la est către vest, Europa reprezentând de fapt încheierea istoriei universale, iar Asia începuturile ei. Pentru istoria universală, un răsărit există κατ' ἐξοχήν, în vreme ce un răsărit în sine este ceva cu totul relativ; e adevărat că pământul formează un glob, dar totuşi istoria nu se mişcă în cerc în jurul acestui glob, astfel încât pentru ea există un anume răsărit, acela fiind Asia. Acolo răsare soarele din afară, soarele în sens fizic, şi în vest apune: în schimb, în vest răsare soarele lăuntric al conştiinţei de sine, care răspândeşte în jurul său o strălucire mai de preţ.

Istoria universală este perpetuă străduință de educare ce-și începe acțiunea pornind de la neînfrânarea voinței naturale pentru a răzbate până la universal și la libertatea subiectivă. Orientul a știut și știe că doar *un singur om* este liber, lumea greacă și romană că *unii* oameni ar fi liberi, în timp ce lumea germană că *toți* oamenii sunt liberi. Astfel prima formă pe care o întâlnim în istoria universală este *despotismul*, a doua *democrația* și *aristocrația*, iar a treia *monarhia*.

Pentru înțelegerea acestei împărțiri este de observat că, deoarece statul constituie viața spirituală universală față de care indivizii se comportă prin naștere cu încredere și obișnuință, întrucât ei își află în el ființa și realitatea lor, interesează în primul rând dacă viața lor reală este numai obișnuință și tradiție – ambele lipsite de reflecție – ale acestei unități, sau dacă indivizii sunt subiecte cugetătoare și definite ca persoane cu ființare proprie. Sub acest raport trebuie să se facă deosebirea dintre libertatea substanțială și libertatea subiectivă. Libertatea substanțială o constituie rațiunea voinței existente în sine, care se dezvoltă apoi în stat. În această determinare a rațiunii nu există încă înțelegerea proprie și voința proprie, adică libertatea subiectivă, care se determină pe sine abia în individ, constituind reflectarea individului în conștiința sa. În libertatea ce este numai libertate substanțială, dispozițiile și legile constituie ceva bine consolidat în sine și pentru sine față de care subiectele se comportă cu deplină servitute. Aceste legi nici nu trebuie să corespundă voinței proprii, iar subiectele se găsesc astfel în aceeași situație ca și copiii, care fără voință și înțelegere proprie ascultă de părinți. De îndată însă ce apare libertatea subiectivă și omul se coboară din realitatea exterioară în spiritul său, se ivește opoziția reflecției, care conține în sine negarea realității. Anume desprinderea de prezent constituie în sine însăși o opoziție, a cărei una din laturi este Dumnezeu, divinul, iar cealaltă subiectul, ca existență particulară. În conștiința nemijlocită a Orientului, ambele sunt nedespărțite. Substanțialul se deosebește față de singular, dar opoziția nu este încă situată în spirit.

Trebuie să începem de aceea expunerea mai întâi cu *Orientul.* Această lume are ca temelie conştiinţa imediată, spiritualitatea substanţială, faţă de care voinţa subiectivă se comportă la început sub forma credinţei, încrederii, supunerii. În viaţa de stat găsim tot acolo înfăptuită libertatea raţională, care se dezvoltă fără însă a progresa în sine la libertatea subiectivă. Este vârsta copilăriei istoriei. Alcătuirile monumentale ale imperiilor orientale constituie formaţiuni substanţiale, în care există toate determinările raţionale, dar în aşa chip încât indivizii rămân numai accidente. Ei se-nvârtesc în jurul unui punct central, în jurul stăpânitorului, care stă în fruntea statului ca patriarh, şi nu ca despot, în sensul Imperiului Roman. Într-adevăr, el trebuie să facă să prevaleze ceea ce este etic şi substanţial; el trebuie să păstreze legile existente, iar ceea ce la noi ţine întru totul de libertatea subiectivă porneşte acolo de la întreg şi de la general. Ceea ce dă splendoare viziunii orientale este faptul că există un singur subiect ca substanţă căruia îi aparţine totul, astfel încât nici un alt subiect nu se separă pentru a se reflecta în libertatea sa subiectivă. Întreaga bogăţie firească a închipuirii şi a naturii este încorporată în această substanţă, în care libertatea subiectivă se află cu totul contopită, negăsindu-şi astfel preţuirea în sine însăşi, ci în caracterul absolut al acestei întruchipări a spiritului. Toate momentele constitutive ale statului, şi acela al subiectivităţii, există de fapt, dar încă neconciliate cu substanţa. Căci, în afara acestei unice puteri, faţă de care nimic nu se poate forma de sine stătător, nu există altceva decât arbitrarul, în toată cruzimea sa, rătăcind fără rost în jurul ei. Aşa se face că întâlnim acele hoarde sălbatice, care năvălesc de pe platou, cotropind şi distrugând ţările ori îngrămădindu-se în interiorul lor, unde renunţă la sălbăticie, pentru a dispărea apoi în substanţă, fără a lăsa nici măcar o urmă. Această determinare a substanţialităţii se descompune – de îndată – în cele două momente tocmai pentru că n-a preluat în sine opoziţia şi nu a depăşit-o. Pe de o parte, ni se înfăţişează durata, stabilul – împărăţii asemenea întinderii uniforme a spaţiului cu o istorie anistorică, ca, de pildă, China (stat întemeiat pe raporturi familiale

şi având un regim patriarhal care ţine laolaltă orânduirea întregului prin prevederea, îndemnurile, pedepsele sau, mai curând, prin măsurile de corecţie) –, o împărăţie prozaică, deoarece contradicţia formei, a infinitului şi a idealităţii nu s-a ivit încă. Pe de altă parte, acestei durate spaţiale i se opune forma duratei în timp. Statele, fără să se schimbe în sine sau în principiul ce le constituie, se află, în schimb, în necontenită schimbare a raportului lor unele faţă de altele, în conflicte de neînlăturat, care pregătesc dispariţia lor bruscă. Prin această îndreptare către exterior, prin hărţuieli şi lupte prinde să mijească principiul individual, dar încă într-o universalitate naturală doar, lipsită de conştiinţă; aceasta este lumina, dar nu încă lumina sufletului personalităţii în individualitatea ei. Şi o atare istorie este încă precumpănitor anistorică, deoarece ea nu e decât repetarea uneia şi aceleiaşi maiestuoase dispariţii. Elementul nou, care, datorită bărbăţiei, forţei, nobleţei, înlocuieşte precedenta alcătuire monumentală, se descompune şi dispare, parcurgând acelaşi circuit. Această dispariţie nu este deci o adevărată dispariţie, deoarece prin neîncetata schimbare nu are loc nicidecum un progres. Şi astfel istoria îşi schimbă locul – dar numai sub aspectul exterior, deci fără vreo dependenţă cu cele întâmplate anterior –, trecând spre *Asia mijlocie*. Dacă ar fi să continuăm comparaţia cu vârstele omului, această epocă ar fi epoca adolescenţei, care nu se mai caracterizează prin încrederea şi liniştea copilăriei, ci se manifestă prin conflicte şi ciocniri.

Cu vârsta tinereţii trebuie apoi comparată *lumea grecească*, căci acolo se formează într-adevăr individualităţi. Ea constituie cel de-al doilea principiu călăuzitor al istoriei universale. Eticul constituie un principiu, ca şi în Asia, dar este vorba de eticul ce se întipăreşte asupra individualităţii, el însemnând astfel voinţa liberă a indivizilor. Aici se întâlneşte deci îmbinarea elementului etic cu voinţa subiectivă, aici domneşte conceptul *libertăţii frumoase*, deoarece ideea se află îmbinată cu o formă sensibilă, plastică; ea nu există încă abstract pentru sine, în mod izolat, ci este nemijlocit împletită cu realul, aşa cum într-o frumoasă operă de artă sensibilul

poartă pecetea şi expresia spiritualităţii. Este vorba deci de tărâmul adevăratei armonii, de o lume a celei mai ademenitoare înfloriri, care însă se trece şi piere curând; este vorba de eticul naiv, nu încă de moralitate, căci voinţa individuală a subiectului rezidă în tradiţia şi-n obişnuinţa nemijlocită cu dreptul şi cu legile. Individul se află astfel într-o unitate spontană cu scopul general. Ceea ce în Orient este despărţit în două extreme, substanţialul ca atare şi singularitatea ce se nimiceşte în ciocnire cu acesta, aici se întâlneşte. Dar principiile despărţite se află doar *nemijlocit* în unitate, constituind astfel totodată şi contradicţia supremă în sine. Într-adevăr, eticul *frumos* nu a fost cucerit încă prin lupta libertăţii subiective, care să se fi renăscut pe sine; el nu s-a purificat până la a atinge treapta subiectivităţii libere a eticului.

Cel de-al treilea moment constituie domnia generalităţii abstracte: este *Imperiul Roman*, operă sobră a vârstei de bărbăţie a istoriei. Într-adevăr, vârsta bărbăţiei nu evoluează nici după bunul-plac al stăpânului şi nici după bunăvoia frumosului, proprie individualului, ci serveşte scopului general, în care individul dispare, atingându-şi scopul propus numai în cadrul scopului general. Statul începe să se evidenţieze în mod abstract şi să se constituie în vederea unui scop, la care participă şi indivizii, însă nu în vederea unui scop permanent şi concret. Indivizii liberi sunt jertfiţi scopului neînduplecat, căci ei trebuie să se dăruiască principiului abstract în sine. Imperiul Roman nu mai este o domnie a indivizilor, aşa cum fusese oraşul Atena. Aici nu mai există voioşie şi bucurie exuberantă, ci muncă aspră şi amară. Interesul se desprinde de individual, care însă câştigă în schimb pentru sine generalitatea formală, abstractă. Generalul subjugă indivizii, iar ei trebuie să se lase pradă acestuia, primind însă în schimb pentru ei înşişi caracterul universalităţii, adică personalitatea: ei devin ca particulari subiecte de drept. Exact în acelaşi sens în care indivizii sunt încorporaţi conceptului abstract de persoană, tot aşa popoarele ca individualităţi au aceeaşi soartă; sub presiunea acestei universalităţi, formele lor concrete sunt anihilate şi încorporate ca masă acesteia. Roma devine

un Panteon al tuturor zeilor şi a tot ceea ce e spirit, însă fără ca prin aceasta zeii sau spiritul lor să-şi fi păstrat viaţa lor proprie.

Dezvoltarea acestui imperiu ia două direcţii. Pe de o parte, întemeindu-se pe reflexie, pe generalitatea abstractă, el conţine în sine însuşi opoziţia expresă, manifestă; el reprezintă deci, în esenţă, lupta acestei opoziţii înăuntrul său cu epilogul necesar că arbitrarul individualităţii, puterea absolut întâmplătoare şi întru totul lumească a unui despot, va câştiga supremaţia asupra universalităţii abstracte. La origine, contradicţia există între scopul statului, ca generalitate abstractă, şi persoana abstractă; când însă, mai târziu, în cursul istoriei, personalitatea devine elementul preponderent, iar descompunerea ei în atomi nu mai poate fi stăvilită decât din afară, atunci puterea subiectivă a stăpânirii apare ca destinată a prelua această sarcină. Căci legitatea abstractă constă tocmai în faptul de a nu fi concretă în sine, de a nu fi organizată înăuntrul său, şi astfel, întrucât devine putere, ea nu dispune ca principiu de mişcare şi de dominaţie decât de o forţă arbitrară sub forma subiectivităţii accidentale; individul izolat, la rândul său, îşi caută compensare pentru libertatea pierdută în dreptul civil dezvoltat între timp. Aceasta este soluţionarea pur *lumească* a opoziţiei. O dată cu aceasta se iveşte însă şi durerea, cauzată de despotism, iar spiritul, împins în adâncurile sale cele mai intime, părăseşte lumea lipsită de zei, căutând concilierea în sine însuşi şi începându-şi astfel existenţa interiorităţii sale, a unei interiorităţi îndeplinite, concrete, ce dispune în acelaşi timp şi de o substanţialitate care nu-şi are rădăcinile numai în fiinţarea din afară. Astfel se naşte în interior concilierea *spirituală*, şi anume prin faptul că personalitatea individuală se purifică şi se transfigurează tot mai mult, înălţându-se spre universalitate, spre subiectivitatea universală în şi pentru sine, spre personalitatea divină. Acelui imperiu doar lumesc i se opune astfel tot mai mult imperiul spiritual, imperiul subiectivităţii, care se ştie pe sine, şi anume, în esenţa sa, imperiul veritabil al spiritului.

Astfel intră în scenă Imperiul *german*, al patrulea moment al istoriei universale; acest moment ar corespunde, prin urmare, în

comparaţie cu vârstele omului, *vârstei bătrâneţii*. Vârsta bătrâneţii naturale este slăbiciune, pe când vârsta bătrâneţii spiritului este, dimpotrivă, maturitatea sa desăvârşită, în care el se reîntoarce la unitate, dar de astă dată ca spirit.

Imperiul German începe cu concilierea înfăptuită în creştinism, dar, cum ea nu este realizată *decât în sine*, începe mai curând prin opoziţia colosală dintre principiul spiritual al religiei şi realitatea barbară însăşi. Într-adevăr, spiritul ca conştiinţă a unei lumi interioare este la început el însuşi încă abstract, şi prin aceasta lucrurile ce ţin de lumea din afară sunt abandonate brutalităţii şi arbitrarului. Acestei stări de brutalitate şi arbitrar i se opune mai întâi principiul *mahomedan*, transfigurare înfăptuită în lumea orientală. Principiul mahomedan a apărut mai târziu, dar s-a dezvoltat mai repede decât creştinismul, acestuia din urmă trebuindu-i opt secole pentru a se ridica până la o structură de dimensiuni universale. Totuşi, principiul propriu lumii germanice a primit forma unei realităţi concrete numai datorită naţiunilor germanice. Opoziţia dintre principiul spiritual, care domneşte în sfera religiei, şi barbaria brutală şi sălbatică, stăpână în lumea din afară, este şi aici prezentă. Lumea din afară *trebuie* să fie conformă principiului spiritual, dar trebuie numai; puterea lumească, părăsită de spirit, trebuie mai întâi să dispară în faţa puterii religioase; însă, în timp ce această din urmă putere se pierde în prima, o dată cu determinarea sa proprie, ea îşi pierde şi puterea. Din această corupere a laturii religioase, adică a Bisericii, se naşte forma superioară a gândirii raţionale: spiritul redus din nou la sine îşi înfăptuieşte acum opera sub formă de gând şi devine astfel capabil să realizeze raţionalul exclusiv din principiul a ceea ce e lumesc. Iată cum se întâmplă că, prin acţiunea unor determinări generale, care au la bază principiul spiritului, imperiul gândirii ia fiinţă ca realitate. Opoziţiile dintre stat şi Biserică dispar; spiritul se regăseşte în lumea din afară, dându-i forma unei existenţe organice în sine. Statul nu se mai află cu o treaptă mai jos decât Biserica şi nu-i mai este subordonat; aceasta din urmă nu mai păstrează nici un privilegiu,

iar spiritualitatea nu mai este străină statului. Libertatea şi-a găsit astfel calea pentru a-şi realiza conceptul şi adevărul său. Acesta este scopul istoriei universale, şi noi trebuie să parcurgem drumul ei lung pe care l-am schiţat doar. Totuşi, durata este ceva cu totul relativ, pe când spiritul aparţine eternităţii. De altfel, pentru spirit nici nu există o durată propriu-zisă.

Creştinismul

Am menţionat că Cezar a deschis perspectiva lumii noi privind latura ei reală; în ce priveşte existenţa ei spirituală şi internă, ea s-a format sub August. La începutul imperiului, al cărui principiu l-am recunoscut, mărginitul potenţat la nemărginire şi la subiectivitatea particulară, s-a ivit apoi din acelaşi principiu al subiectivităţii mântuirea lumii; anume sub forma unui *acest* om, în subiectivitate abstractă, dar invers, astfel încât mărginitul este doar forma apariţiei sale, ale cărei esenţă şi conţinut le constituie, dimpotrivă, nemărginirea, absoluta existenţă pentru sine. Lumea romană, aşa cum am descris-o, a provocat în dezorientarea ei şi în durerea părăsirii ei de către Dumnezeu ruptura cu realitatea şi aspiraţia comună a unei satisfacţii, care de altfel nu poate fi atinsă decât în spirit, în interior, pregătind astfel terenul pentru o lume spirituală superioară. Aceasta a fost *fatum*-ul, care a strivit pe zei şi viaţa uşoară pusă în slujba lor, şi totodată şi puterea care a purificat sufletul omenesc de orice particularitate. Întreaga stare a lumii romane de atunci se aseamănă deci cu o casă de naştere, cu durerea facerii unui alt spirit mai înalt revelat în *religia creştină*. Acest spirit superior cuprinde concilierea şi libertatea spiritului, omul primind conştiinţa spiritului în universalitatea şi nemărginirea sa. *Obiectul absolut, adevărul, este spiritul, iar omul, fiind însuşi spirit, îşi este sieşi prezent în acest obiect, găsind astfel în obiectul său absolut esenţa şi propria sa esenţă.* Dar pentru ca obiectualitatea esenţei să poată fi depăşită şi spiritul să fie la sine însuşi, este necesar ca naturalitatea spiritului, prin care omul se arată ca empiric şi particular, să fie negată, ca eterogenul să fie extirpat, şi astfel concilierea spiritului să se săvârşească.

Dumnezeu este recunoscut ca *spirit* numai întrucât este ştiut ca trinitate. Acest principiu nou este punctul în jurul căruia se învârteşte istoria universală. *Până aici şi de aici* se desfăşoară istoria. În Biblie se spune: „Când s-a împlinit timpul, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său". Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât: conştiinţa de sine se înălţase la momentele cerute pentru formarea conceptului de spirit şi la necesitatea de a cuprinde aceste momente într-un chip absolut. Acest lucru îl vom arăta acum mai amănunţit.

Am spus despre greci că legea spiritului lor era: „Omule, cunoaşte-te pe tine însuţi". Spiritul grecesc era conştiinţa spiritului, dar a celui limitat, care avea drept component principal elementul natural. Spiritul domina – ce-i drept – peste el, dar însăşi unitatea dintre stăpânitor şi stăpânit era încă naturală; spiritul apărea ca determinat într-o mulţime de individualităţi de spirite populare şi de zei şi era reprezentat prin artă, unde sensibilul este înălţat numai până la nivelul formei şi al alcătuirii frumoase, nu însă până la gândirea pură.

Momentul lăuntricului care lipsea la greci l-am întâlnit la romani; dar, deoarece era formal şi nedeterminat în sine, el şi-a primit conţinutul din pasiune şi arbitrar; mai mult, cele mai mari infamii puteau coexista aici cu fiorul divinităţii (a se vedea mărturisirea Hispalei despre bahanale la Livius 39, 13). Acest element al lăuntricului a fost realizat pe urmă ca personalitate a indivizilor, o realizare adecvată principiului şi tot aşa de abstractă şi formală ca şi acesta. În ipostaza acestuia, Eu îmi sunt mie nemărginit, iar existenţa mea este proprietatea mea şi recunoaşterea mea ca persoană. Acest lăuntric nu se extinde mai departe; orice alt conţinut a dispărut în el. În felul acesta, indivizii sunt puşi ca atomi; totodată, ei stau sub aspra stăpânire a unului care în calitate de *monas monadum* îşi instituie puterea asupra persoanelor private. Acest drept privat este, prin urmare, la fel o nefiinţă, o nerecunoaştere a persoanei, iar această stare juridică este o totală lipsă de drepturi civile. Această contradicţie constituie mizeria lumii romane. Subiectul este îndreptăţit conform principiului personalităţii sale numai la

posesiune, iar persoana persoanelor la posesiunea tuturora, astfel încât dreptul singular, izolat este concomitent suspendat şi lipsit de drept. Mizeria acestei contradicţii constituie însă *disciplina lumii* (*Zucht*). Cuvântul *Zucht* derivă de la *ziehen*, a trage ceva, şi undeva în fundal exista o unitate solidă, spre trebuie să se tragă şi în vederea căreia trebuie să se înfăptuiască educarea pentru a corespunde scopului. Este o lepădare de sine, o dezobişnuire, folosită ca mijloc de orientare spre o bază absolută. Acea contradicţie a lumii romane constituie raportul unei atare discipline; ea este disciplina culturii prin care persoana îşi manifestă concomitent nimicnicia ei.

Dar în primul rând acest lucru *ne* apare numai *nouă* ca o disciplinare, iar pentru cei struniţi el este un destin orb, căruia i se supun într-o suferinţă mută; lipseşte încă determinarea superioară, pentru ca lăuntricul însuşi să ajungă la durere şi dorinţă nostalgică, pentru ca omul să nu fie numai atras, ci pentru ca această atragere să se dovedească o atragere în lăuntrul său. Ceea ce a fost numai o reflexiune a noastră trebuie să i se reveleze subiectului ca reflexiune proprie lui, astfel încât să simtă el însuşi în sinea lui mizeria şi zădărnicia sa. Nenorocirea externă trebuie, cum s-a spus, să se transforme în nenorocirea omului în sine însuşi: el trebuie să se simtă pe sine ca propria sa negaţie, el trebuie să înţeleagă că nenorocirea sa este nenorocirea naturii sale, că el cuprinde în sine despărţirea şi dezbinarea. Această determinare a înfrânării în sine însuşi, a durerii pentru propria sa nimicnicie, a propriei mizerii, a dorinţei arzătoare de a depăşi această stare a interiorităţii trebuie căutată în altă parte decât în lumea romană propriu-zisă; ea este aceea care-i împrumută *poporului iudaic* însemnătatea şi importanţa sa istoric-universală, căci din ea a izvorât mai înaltul trezirii spiritului la absoluta conştiinţă de sine, deoarece, părăsind celălalt fel de existenţă care-i constituie dezbinarea şi durerea, el se reflectă pe sine în sine însuşi. Această determinare a poporului iudaic o întâlnim exprimată în forma ei cea mai pură şi frumoasă în psalmii lui David şi la Profeţi, unde setea sufletului după Dumnezeu, cea mai adâncă durere a lui pentru greşelile sale, dorinţa de dreptate şi pietate constituie

conţinutul. Reprezentarea mitică a acestui spirit se găseşte imediat la începutul cărţilor ebraice, în povestirea despre *păcatul originar*. Se povesteşte acolo cum omul, făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, şi-a pierdut starea sa de mulţumire absolută, deoarece a mâncat din roadele pomului cunoştinţei binelui şi răului. Păcatul constă aici numai în cunoaştere: ea este motivul vinovăţiei şi din cauza ei şi-a pierdut omul fericirea sa naturală. În aceasta se cuprinde un adânc adevăr, anume că principiul răului se află în conştiinţă, animalele nefiind nici bune, nici rele, tot aşa de puţin ca şi omul în stare de natură. Numai conştiinţa condiţionează separarea Eului, conform infinitei sale libertăţi ca liber arbitru, pe de o parte, faţă de conţinutul pur al voinţei, pe de altă parte, faţă de al binelui. Cunoaşterea ca depăşire a unităţii naturale este păcatul originar care nu constituie un fapt întâmplător, ci este istoria eternă a spiritului. Căci starea de nevinovăţie, această stare paradiziacă, este o stare animalică. Paradisul este o grădină unde nu pot rămâne decât animalele, nu şi oamenii. Căci animalul este una cu Dumnezeu, dar numai privit în sine. Numai omul este spirit, adică pentru sine însuşi. Această existenţă pentru sine, această conştiinţă constituie însă totodată despărţirea de spiritul universal divin. Situându-mă în libertatea mea abstractă contra binelui, aceasta înseamnă că adopt punctul de vedere al răului. Păcatul originar este deci eternul mit al omului; el este tocmai prin ceea ce omul devine om. Rămânerea pe această poziţie constituie totuşi răul şi acest sentiment dureros pentru sine însuşi, plin de accente nostalgice, îl întâlnim la David, când zice: „Doamne, fă-mi inima curată, dă-mi un nou suflet *neşovăitor*“. Acest sentiment îl găsim prezent încă în păcatul originar, unde însă nu este totuşi exprimată împăcarea, ci dăinuirea în nefericire. Cu toate acestea, se cuprinde acolo totodată prorocirea împăcării, în fraza: „Şarpelui să i se strivească, călcându-se în picioare, capul“; dar şi mai adânc acolo unde Dumnezeu văzând pe Adam, care mânca din fructul oprit, a spus: „Vedeţi, Adam a devenit asemănător Nouă, cunoscând binele şi răul“. Dumnezeu confirmă cuvintele şarpelui. Este deci valabil în sine şi pentru sine adevărul

că omul îl concepe pe Dumnezeu însuşi prin spirit, prin cunoaşterea generalului şi particularului. Dar aceasta o pronunţă întâi Dumnezeu, nu omul, care, din contră, rămâne în dezbinare. Satisfacţia împăcării nu-i este încă dată în prezent omului; absoluta, ultima satisfacere a fiinţei umane în totalitatea ei nu a fost încă găsită, ea nu există încă decât pentru Dumnezeu. Deocamdată sentimentul durerii de sine rămâne ultima raţiune a omului. Satisfacţia omului o constituie deocamdată satisfacţii limitate la familie şi la posedarea ţării Canaan. În Dumnezeu, omul nu este încă mântuit. Lui Dumnezeu i se aduc – ce-i drept – jertfe în templu, se ispăşeşte în faţa Lui, prin jertfe externe şi prin căinţă internă. Această satisfacţie externă prin familie şi proprietate i-a fost însă răpită poporului iudaic prin constrângerea romană. Regii sirieni îl oprimaseră, ce-i drept, dar numai romanii i-au negat individualitatea. Templul din Sion a fost dărâmat, iar poporul slujitor lui Dumnezeu a fost împrăştiat. Astfel, acest popor a fost privat de orice satisfacţie şi respins la treapta iniţială a mitului, la starea de durere în sine însăşi a naturii umane. *Fatum*-ului general al lumii romane i se opun aici conştiinţa răului şi orientarea spre Domnul. Totul se reduce numai la faptul ca această idee de bază să fie lărgită primind un sens general obiectiv şi să fie considerată ca esenţa concretă a omului, constituind împlinirea naturii sale. Mai înainte valoarea acestui concret o constituia la evrei ţara Canaan, iar ei înşişi ca poporul ales de Dumnezeu. Acest conţinut însă acum s-a pierdut, născându-se din această pierdere sentimentul nefericirii şi deznădăjduirii în Dumnezeu, de care era esenţial legată acea realitate. Mizeria rezultată nu trebuie să fie considerată deci în acest caz ca o apatie în faţa *fatum*-ului orb, ci ca o infinită energie a dorinţei. Stoicismul învăţa numai: negativul nu există şi nu există durere; dar sensibilitatea iudaică persistă, dimpotrivă, în realitate, căutând acolo împăcarea; căci ea se întemeiază pe unitatea orientală a naturii, adică a realităţii, a subiectivităţii şi a substanţei Unului. Prin pierderea realităţii numai exterioare, spiritul este respins în sine, latura realităţii purificându-se astfel la general, prin raportarea la unul. Contradicţia orientală dintre lumină şi

întuneric este aici transpusă asupra spiritului, iar întunericul este aici păcatul. Nu rămâne deci pentru realitatea negată decât subiectivitatea însăşi, voinţa omenească în sine ca generală; şi numai în felul acesta devine posibilă împăcarea. Păcat este cunoaşterea binelui şi răului, ca despărţire; dar tot aşa cunoaşterea vindecă vechea rană şi este izvorul concilierii infinite. Anume cunoaşterea înseamnă chiar a distruge ceea ce este extern, străin din conştiinţă, fiind astfel întoarcerea subiectivităţii în sine. Ceea ce e intuit deci în conştiinţa de sine reală a lumii constituie *concilierea lumii.* Din neliniştea durerii infinite, în care cele două laturi ale contradicţiei se raportează reciproc una la alta, rezultă unitatea lui Dumnezeu şi a realităţii puse ca negativă, adică a subiectivităţii despărţite de el. *Pierderea infinită nu se compensează decât prin infinitatea sa, devenind astfel câştig infinit.*

Identitatea subiectului cu Dumnezeu se naşte în lume *când timpul s-a împlinit*: conştiinţa acestei identităţi este cunoaşterea lui Dumnezeu în adevărul său. Conţinutul adevărului este *spiritul* însuşi, mişcarea vie în sine însăşi. Natura lui Dumnezeu de a fi spirit pur *se revelează omului în religia creştină.* Ce este însă spiritul? El este Unul infinitul echivalent cu sine însuşi, pura identitate, care apoi se desparte de sine, ca de celălalt al ei însăşi, ca existenţă pentru sine şi în sine faţă de general. Această separaţie este însă depăşită tocmai prin aceea că subiectivitatea redusă la forma de atom, fiind simplă raportare la sine, îşi este identică sieşi. Să spunem deci că spiritul este reflexiunea absolută în ea însăşi prin absoluta sa diferenţiere, el este iubirea ca simţire, cunoaşterea ca spirit. Astfel el este conceput ca *trinitate unică*: Tatăl şi Fiul, şi această deosebire în unitatea sa ca Spirit. *Mai departe trebuie să notăm că în acest adevăr este instituită raportarea omului la acest adevăr însuşi.* Căci spiritul se opune pe sine sieşi ca pe un altul al său, şi este reîntoarcerea din această diferenţiere la sine însuşi. Acest altul conceput ca idee pură este Fiul lui Dumnezeu, dar acest altul, în particularitatea sa, este lumea, natura şi spiritul finit: spiritul finit este pus astfel el însuşi ca un moment al lui Dumnezeu. Prin

urmare, omul însuşi este cuprins în conceptul de Dumnezeu, iar această cuprindere poate fi exprimată astfel: unitatea omului cu Dumnezeu este dată în religia creştină. Nu este permis ca această unitate să fie concepută ca platitudine, ca şi când Dumnezeu ar fi numai om, iar omul la fel Dumnezeu, ci numai că omul este într-atât Dumnezeu, întrucât el depăşeşte starea naturală şi mărginită a spiritului său, înălţându-se la Dumnezeu. Pentru omul care participă la adevăr şi ştie că el însuşi este un moment al ideii divine este pusă totodată depăşirea naturalităţii sale, deoarece naturalul este neliberul şi nespiritualul. În această idee despre Dumnezeu rezidă deci şi *concilierea* durerii şi nefericirii omului în sine. Căci nefericirea însăşi este de acum ştiută ca necesară, pentru mijlocirea unităţii omului cu Dumnezeu. Această unitate existentă în sine este, deocamdată, numai pentru conştiinţa gânditoare, speculativă; ea trebuie să fie însă şi pentru conştiinţa reprezentării concrete, ea trebuie să devină un obiect pentru lume, trebuie *să devină fenomenală*, şi anume în forma sensibilă a spiritului, care este cea omenească. *Hristos a apărut*: un om care este Dumnezeu, un Dumnezeu care este om; astfel s-a dat lumii pace şi împăcare. Trebuie să amintim aici de antropomorfismul grecesc, despre care s-a spus că nu a mers destul de departe. Căci seninătatea naturală grecească nu a pătruns încă până la libertatea subiectivă a eului însuşi, nu încă până la acest lăuntric, nu încă până la determinarea spiritului drept ceea ce fiinţează în fapt.

Apariţii fenomenale a Dumnezeului creştin îi aparţine mai departe caracteristica potrivit căreia ea este *unică* în felul ei; ea nu poate surveni decât o singură dată, căci Dumnezeu este subiect şi ca subiectivitate fenomenală exclusiv *un* individ. Preoţii Lama se aleg mereu din nou, deoarece Dumnezeu, în Orient, este ştiut numai ca substanţă căreia, în consecinţă, forma infinită într-o multitudine a particularităţii îi este numai externă. Însă subiectivitatea ca raportare infinită la sine are forma în sine însăşi şi este în apariţia ei fenomenală numai una, exclusiv faţă de toate celelalte.

În afară de aceasta însă, existenţa concretă senzorială, cuprinzând spiritul, constituia numai un moment trecător. Hristos a murit; numai ca cel care a murit este înălţat în ceruri, stând de-a dreapta lui Dumnezeu şi numai astfel este el spirit. El însuşi spune: *Când nu voi mai fi cu voi, spiritul vă va călăuzi întru toate cele adevărate.* Abia la sărbătoarea Rusaliilor s-au împărtăşit apostolii din plin de Duhul Sfânt. Pentru apostoli, Hristos trăind, nu a fost ceea ce va fi pentru ei mai târziu ca spirit al comunităţii, unde numai El a devenit adevărata lor conştiinţă. Tot aşa de puţin justă este perspectiva potrivit căreia Hristos ar fi numai amintirea istorică a unei persoane care a fost. Se pune atunci întrebarea: ce legătură are el cu naşterea sa, cu tatăl şi cu mama sa, cu educaţia sa domestică, cu minunile sale etc.? Cu alte cuvinte, ce este el, privit în afara spiritului? Considerându-l, şi numai conform talentului, caracterului şi moralităţii sale, ca învăţător etc., îl situăm pe aceeaşi linie cu Socrate şi alţii, chiar dacă preţuim morala sa ca pe una mai înaltă. Dar excelenţa caracterului, morala etc., toate acestea nu constituie ultima necesitate a spiritului, anume ca omul să primească în reprezentarea sa conceptul speculativ al spiritului. Dacă Hristos nu este şi nu trebuie să fie considerat decât numai ca un individ eminent, ba chiar lipsit de păcat, în acest caz reprezentarea ideii speculative, a adevărului absolut este negată. Aceasta însă este esenţialul şi de aici trebuie să se pornească. Faceţi, din punct de vedere exegetic, critic, istoric, din Hristos ceea ce voiţi, tot astfel demonstraţi, după cum vă e voia, că învăţăturile Bisericii în concilii au apărut din cauza cutărui sau cutărui interes sau a cutărei pasiuni a episcopilor sau că au decurs de acolo sau de dincolo – toate aceste circumstanţe pot fi constituite, cum veţi voi; rămâne singură întrebarea: ce este ideea sau adevărul în sine şi pentru sine?

Autentificarea divinităţii lui Hristos e garantată la fel de adeverinţa spiritului propriu, nu de minuni; căci numai spiritul distinge spiritul. Minunile pot fi calea spre recunoaştere. Minune înseamnă că este întrerupt cursul natural al lucrurilor; dar este foarte relativ ceea ce se înţelege prin cursul natural, iar influenţa

magnetului, spre exemplu, este o astfel de minune. Nici minunea misiunii divine nu dovedeşte nimic; căci şi Socrate a introdus o nouă conştiinţă de sine a spiritului faţă de cursul obişnuit al reprezentării. Întrebarea principală nu o constituie misiunea divină, ci revelaţia şi conţinutul acestei misiuni. Însuşi Hristos îi mustră pe fariseii care-i cer să facă minuni şi vorbeşte despre falşii profeţi care vor face minuni.

Cu ceea ce ne vom ocupa în continuare *este*, cum a rezultat din concepţia creştină, *formarea Bisericii.* A desfăşura această formare din conceptul de creştinism ne-ar duce prea departe şi nu vom indica aici decât principalele momente. Primul moment îl constituie *ctitoratul* religiei creştine, când principiul ei este pronunţat cu o infinită energie, însă la început numai abstract. Aceasta o întâlnim în Evanghelii, unde tema de bază este nemărginirea spiritului, înălţarea lui Iisus în lumea spirituală, repudierea tuturor legăturilor lumeşti ca fiind singurul adevăr. Cu o nemărginită sinceritate se ridică Hristos în faţa poporului iudaic. *„Fericiţi sunt cei cu inima curată, căci ei vor vedea pe Dumnezeu"*, spune El în predica Sa de pe munte, o sentinţă de o supremă simplitate şi elasticitate faţă de orice ar putea împovăra sufletul omenesc dinspre exterior. Inima curată e tărâmul unde Dumnezeu este prezent în om: cine este pătruns de această credinţă, e înarmat faţă de orice lanţuri străine şi faţă de orice superstiţii. Acestei sentinţe i se adaugă altele: *„Fericiţi sunt cei iubitori de pace, căci ei se vor numi copiii lui Dumnezeu"*; şi *„Fericiţi sunt cei prigoniţi pentru dreptate, căci a lor este împărăţia cerului"*; şi *„Să fiţi desăvârşiţi, cum desăvârşit este Tatăl vostru din ceruri"*. Avem în acest caz o poruncă limpede a lui Hristos. Infinita înălţare a spiritului la o puritate simplă este postulată cea dintâi ca un principiu de bază. Forma medierii nu este încă dată, dar scopul e stabilit ca o poruncă absolută. Privitor la raportarea acestei perspective a spiritului la existenţa lumească se propune şi aici aceeaşi curăţenie ca temelie substanţială. *„Năzuiţi către împărăţia lui Dumnezeu înainte de orice alt lucru şi la dreptatea Lui, astfel bine vă va fi vouă"* şi *„Suferinţele de acum nu*

preţuiesc măreţia aceea". Aici Hristos spune că nu trebuie să ne temem de suferinţele ca atare cum ne vin din afară, nici să fugim de ele, căci ele nu înseamnă nimic faţă de acea măreţie. În continuare, această învăţătură devine *polemică* chiar pentru că apare abstractă: „Te supără ochiul tău drept, scoate-l şi aruncă-l de la tine; te supără mâna ta dreaptă, reteaz-o şi arunc-o de la tine. Este mai bine ca unul dintre membrele tale să putrezească decât ca trupul întreg să fie aruncat în flăcările iadului". Ceea ce ar putea tulbura curăţenia sufletului să fie distrus. În ceea ce priveşte proprietatea şi câştigul, se spune la fel: „Nu vă faceţi griji pentru viaţa voastră, pentru ce veţi mânca şi bea, nici pentru trupul vostru, cu ce vă veţi îmbrăca. Nu este oare viaţa mai mult decât mâncarea? iar trupul mai mult decât îmbrăcămintea? Priviţi păsările cerului, ele nu seamănă, nici nu culeg roadele, nici nu le adună în hambare, ci Tatăl vostru din ceruri totuşi le hrăneşte. Nu sunteţi voi oare mult mai mult decât ele?" Munca pentru subzistenţă este astfel reprobată. „Vrei să fii desăvârşit, pleacă, vinde-ţi avutul şi dă-l săracilor, vei avea astfel în ceruri o comoară, vino şi Mă urmează." Dacă acest lucru ar fi fost urmat întru totul, ar fi trebuit să se întâmple o răsturnare: cei săraci ar fi devenit cei bogaţi. Atât de sus se situează învăţătura lui Hristos, că toate îndatoririle şi legăturile etice devin în comparaţie cu ea indiferente. Adresându-se unui tânăr care voia încă să-şi înmormânteze părintele, Hristos îi spuse: „Lasă pe morţi să-şi îngroape morţii lor şi urmează-Mă". „Cine-şi iubeşte mai mult tatăl şi pe mama decât pe Mine, acela nu este vrednic de Mine." El zicea: „Cine este mama Mea? şi cine sunt fraţii Mei? Şi, întinzând mâna spre învăţăcei, le vorbi: Iată aceştia sunt mama Mea şi fraţii Mei. Căci cine împlineşte voia Tatălui Meu din cer, acela Îmi este frate, soră şi mamă". Mai mult chiar, se spune: *„Să nu credeţi că am venit să aduc pacea pe pământ. Eu n-am venit să aduc pacea, ci sabia. Căci Eu am venit să învrăjbesc pe om contra tatălui său şi pe fiică în contra mamei sale şi pe noră contra soacrei sale*". În aceste cuvinte rezidă o abstracţie faţă de toate câte aparţin realităţii, chiar faţă de legăturile etice. Se poate spune că nicăieri nu s-a vorbit aşa de

revoluţionar ca în Evanghelii, căci tot ce are altfel valoare este socotit aici ca indiferent, nedemn de a fi luat în seamă.

Ceea ce a urmat este că acest principiu a evoluat şi că întreaga istorie ulterioară este istoria dezvoltării sale. Realitatea proximă o constituie faptul că prietenii lui Hristos formează o societate, o comunitate. S-a amintit mai înainte că abia după moartea lui Hristos *spiritul* a putut pogorî peste prietenii săi, că ei au fost în stare abia atunci să cuprindă adevărata idee de Dumnezeu, anume că omul este mântuit şi împăcat în Hristos; căci în el este recunoscut conceptul adevărului veşnic – că esenţa omului este spiritul şi că omul numai înstrăinându-se de mărginirea sa şi dându-se cu totul conştiinţei de sine pure ajunge la cunoaşterea adevărului. Hristos, omul ca om, în persoana căruia şi-a făcut apariţia unitatea dintre Dumnezeu şi om, Hristos însuşi a arătat prin moartea sa şi în genere prin istoria sa eterna istorie a spiritului, o istorie pe care fiecare om o va îndeplini în sine însuşi ca să existe ca spirit sau ca să devină fiu al lui Dumnezeu, cetăţean al împărăţiei sale. Adepţii lui Hristos care se unesc între ei în acest sens, trăind în viaţa spirituală ca în elementul lor, *formează comunitatea*, care este împărăţia lui Dumnezeu. „Unde sunt adunaţi doi sau trei în numele Meu“ (adică având ca scop şi menire ceea ce Eu sunt), spune Hristos, „acolo sunt Eu în mijlocul lor“. Comunitatea este o viaţă reală, prezentă în spiritul lui Hristos.

Religia creştină nu trebuie redusă nicidecum numai la sentinţele lui Hristos însuşi; la apostoli se găseşte expus de fapt mai întâi adevărul stabilit şi dezvoltat. Acest conţinut s-a dezvoltat în *comunitatea* creştină. Deocamdată însă comunitatea se găsea într-o dublă relaţie; o dată în relaţie cu lumea romană şi pe urmă cu adevărul, a cărui dezvoltare constituia scopul ei. Vom parcurge, în consecinţă, pe rând aceste raportări.

Comunitatea se afla în lumea romană, iar răspândirea religiei creştine urma să se petreacă în această lume. Comunitatea trebuia deci în primul rând să se ţină departe de orice activitate în stat, să constituie pentru sine o societate închisă şi să nu reacţioneze faţă de

deciziile, părerile şi acţiunile statului. Deoarece era însă izolată de stat şi tot aşa nu recunoştea pe împărat, ca pe atotputernicul ei stăpân suprem, ea era obiectul persecuţiei şi al urii. Atunci se manifestă deci această infinită libertate internă prin marea statornicie cu care fură suportate suferinţe şi dureri pentru supremul adevăr. Creştinismului i-au garantat această răspândire externă şi forţă internă minunile apostolilor în măsură mai mică decât conţinutul, adevărul învăţăturii însăşi. Hristos însuşi spune: „Vor veni mulţi în ziua aceea la mine şi-mi vor spune: Doamne, Doamne! Nu am prorocit noi oare în numele Tău, nu am alungat în numele Tău draci, nu am săvârşit în numele Tău multe fapte? Atunci le voi mărturisi: nu v-am cunoscut încă niciodată, îndepărtaţi-vă de la mine voi toţi, răufăcătorilor".

În ceea ce priveşte cealaltă raportare – la adevăr –, este deosebit de important de a menţiona că *dogma*, teoreticul au fost formate încă în lumea romană; din contră, evoluţia statului din acest principiu este mult mai târzie. Părinţii Bisericii şi conciliile au stabilit dogma, dar pentru această rânduială a însemnat un moment capital premergătoarea formare a *filozofiei*. Să cercetăm mai îndeaproape cum s-a raportat filozofia timpului la religie. Am mai făcut observaţia că interioritatea şi subiectivitatea romană, care apărea numai abstract ca personalitate spirituală în asperitatea eului, au fost purificate prin filozofia stoicismului şi scepticismului la o formă de generalitate. Astfel a fost câştigat terenul pentru gândire, iar Dumnezeu a fost conceput în gândire ca cel unic şi infinit. Generalul există aici numai ca un neînsemnat predicat, neconstituind astfel un subiect în sine, dimpotrivă, el are pentru aceasta nevoie de conţinutul concret, particular. Unul şi generalul însă, implicând largul fanteziei, sunt în genere orientale, căci Orientului îi aparţine contemplaţia lipsită de măsură, care expulzează în afara sa tot mărginitul. Reprezentat pe terenul gândirii însăşi, orientalul Unu este Dumnezeul nevăzut şi nesimţit al poporului israelit, care însă există în acelaşi timp ca subiect pentru reprezentare. Acest principiu a devenit de acum înainte universal istoric.

În lumea romană, unirea Orientului cu Occidentul s-a înfăptuit mai întâi într-un fel exterior prin cucerire; ea se realiză acum şi în interior, spiritul Orientului întinzându-se peste Occident. Cultele lui Isis şi al lui Mithra erau răspândite în întreaga lume romană; spiritul risipit în raporturi exterioare şi în scopuri limitate ducea dorul unui infinit. Occidentul aspira însă la o universalitate mai adâncă, la un infinit care ar fi cuprins în sine în acelaşi timp determinarea. Aceasta s-a petrecut din nou în Egipt, şi anume în Alexandria, în punctul central al comunicaţiei dintre Orient şi Apus, unde s-a pus pentru gândire problema vremii, iar soluţia a fost acum – spiritul. Acolo s-au întâlnit ştiinţificeşte cele două principii şi s-au extins pe teren ştiinţific. Este îndeosebi interesant de a constata cum acolo iudei învăţaţi, ca Filon, au sintetizat forme abstracte ale concretului, preluate de ei de la Platon şi Aristotel, cu propria lor reprezentare a infinitului, cunoscând pe Dumnezeu conform conceptului mai concret al spiritului, cu determinarea de Λόγος. Astfel au putut concepe şi cugetătorii profunzi din Alexandria unitatea filozofiei platonice şi aristotelice, gândirea lor speculativă ajungând la ideile abstracte, care şi ele constituie la fel conţinutul de bază al religiei creştine. Filozofia promova încă la păgâni orientarea că ideile recunoscute ca adevărate trebuie cerute religiei păgâne. Platon şi adepţii săi au respins total mitologia şi au fost acuzaţi de ateism. Filozofii Alexandriei, din contră, au încercat să demonstreze în idolii greceşti un adevăr speculativ, iar împăratul Iulian Apostatu a preluat din nou această latură, afirmând despre cultele păgâne că ele au o strânsă legătură cu raţiunea. Păgânii au fost oarecum siliţi să nu lase ca zeii lor să fie consideraţi numai ca nişte reprezentări sensibile, încercând deci să-i spiritualizeze. Un lucru este sigur, anume că religia grecilor cuprinde un sâmbure raţional, căci substanţa spiritului este raţiunea, iar produsul său trebuie să fie un ce raţional, numai că există deosebirea între faptul că raţiunea este cuprinsă explicit în religie sau stă numai în chip neclar la baza ei. Dacă, pe de o parte, deci grecii şi-au spiritualizat astfel zeii lor sensibili, pe de altă parte, şi creştinii au căutat în istoricitatea

religiei lor un sens mai adânc. Precum Filon găsise în documentul mozaic un sens mai adânc, idealizând partea exterioară a povestirii, la fel au procedat şi creştinii, pe de o parte din considerente polemice, pe de altă parte, mai mult pentru chestiunea în sine. Deoarece însă dogmele au pătruns în religia creştină prin filozofie, nu trebuie susţinut că ele ar fi străine creştinismului şi că ele nu ar avea nimic de-a face cu acesta din urmă. De unde a venit ceva din afară este cu totul indiferent; întrebarea rămâne numai: este acesta adevărat în sine şi pentru sine? Mulţi cred că ar fi suficient să se spună că ceva este de provenienţă neoplatoniciană, pentru a fi eliminat din creştinism. Nu interesează numai dacă cutare sau cutare învăţătură creştină se găseşte chiar astfel formulată în Biblie, asupra cărui lucru exegeţii eruditi stăruie exclusiv. Litera omoară, spiritul dă viaţă, acest lucru îl spun ei înşişi, îl sucesc totuşi în aşa fel încât consideră intelectul drept spirit. Biserica, spiritul comunităţii, a recunoscut şi stabilit acele învăţături şi există chiar un articol al învăţăturii: Cred într-o sfântă Biserică; cum a spus şi însuşi Hristos: „Spiritul vă va călăuzi pe voi întru întreg adevărul". În sfârşit, la conciliul din Niceea (în anul 325 e.n.) s-a stabilit o mărturisire de credinţă, pe care o urmăm şi astăzi: această mărturisire nu avea – ce-i drept – o formă speculativă, dar adânc speculativul este intim întreţesut cu apariţia lui Hristos. Încă în Evanghelia lui Ioan (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεός ἦν ὁ λόγος [1, 1]) întâlnim începutul unei concepţii mai adânci: *cea mai adâncă idee este reunită cu figura lui Hristos, ea este legată cu istoricul şi cu exteriorul ei, şi aceasta constituie chiar măreţia religiei creştine că, cu toată această adâncime, ea este uşor de conceput de conştiinţă raportându-se la exterior, îndemnând totodată la o pătrundere mai adâncă.* Ea este astfel proprice pentru orice treaptă de cultură şi satisface concomitent cele mai înalte pretenţii.

Până acum ne-am ocupat, pe de o parte, de raportul comunităţii la lumea romană, pe de altă parte, de acela manifestat faţă de adevărul cuprins în dogmă. Acum trecem la al treilea raport, care este tot atât doctrină, cât şi decor lumesc, anume la *Biserică.*

Comunitatea este împărăţia lui Hristos, al cărei spirit efectiv prezent este Mântuitorul, căci această împărăţie are o prezenţă reală, nu numai una viitoare. De aceea această prezenţă spirituală are şi o existenţă externă nu numai alături de păgânism, ci alături de existenţa lumească în general. Căci Biserica în ipostaza ei de existenţă externă nu este numai o religie în faţa altei religii, ci în acelaşi timp prezenţă lumească alături de existenţă lumească. Existenţa prezentă religioasă este cârmuită de Hristos, împărăţia lumească depinde de arbitrarul indivizilor înşişi. În această împărăţie a lui Dumnezeu trebuie deci să se înfăptuiască o organizare. În primul rând, toţi indivizii se ştiu pătrunşi de spirit; întreaga comunitate recunoaşte adevărul şi-l proclamă; totuşi, pe lângă această trăsătură comună se iveşte necesitatea unui for de conducere şi învăţătură, deosebit de masa comunităţii. Prin urmare, sunt aleşi aceia care se disting prin talente, caracter, energie în cucernicie, o viaţă de sfinţi, erudiţie şi cultură în general. Prepuşii, cunoscătorii vieţii generale substanţiale, învăţătorii acestei vieţi, aceia care stabilesc ce este adevărul, ca şi aceia care distribuie binefacerile lui, se deosebesc de comunitate ca atare precum se deosebesc iniţiaţii şi guvernanţii de guvernaţi. Conducerii celor iniţiaţi le parvine spiritul ca atare; în comunitate, spiritul este numai ca existenţă în sine. Întrucât deci în conducere spiritul există ca fiind pentru sine şi conştient de sine, ea constituie o autoritate atât pentru cele spirituale, cât şi pentru cele lumeşti, o autoritate pentru adevăr şi pentru raportarea subiectului la adevăr, anume ca individul să se comporte conform adevărului. Prin această deosebire se naşte în împărăţia lui Dumnezeu *o împărăţie clericală*. Această deosebire este esenţial necesară, dar cauza mai intimă pentru care există o stăpânire autoritară pentru cele spirituale rezidă în faptul că subiectivitatea omenească încă nu s-a format ca atare. În suflet s-a renunţat de fapt la reaua-voinţă, dar voinţa încă nu este, ca una omenească, transformată de divinitate, iar voinţa omenească este eliberată numai abstract, nu în realitatea sa concretă; căci abia întreg mersul istoriei următoare va constitui realizarea acestei

libertăţi concrete. Până acum libertatea finită a fost numai depăşită pentru a o obţine pe cea infinită, iar lumina libertăţii infinite nu a străbătut încă toate cele lumeşti. Libertatea subiectivă ca atare nu este încă valabilă. Înţelegerea nu este independentă, ci există numai în spiritul unei autorităţi externe. Astfel deci s-a promovat pe sine această împărăţie *spirituală* într-una *clericală* precum s-a transformat raportul substanţei spirituale în libertatea omenească. La această organizare internă se mai adaugă faptul de a se fi obţinut, pe seama comunităţii, o anumită exterioritate şi o *posesiune* lumească proprie. Ca posesiune a lumii clericale, ea stă sub o oblăduire deosebită, iar consecinţa imediată este că Biserica nu are de plătit nici o contribuţie statului şi că indivizii aparţinând tagmei preoţeşti sunt sustraşi justiţiei laice. De aceasta ţine faptul că Biserica se autoguvernează în vederea averii proprii şi în interesul indivizilor înşişi care o compun. Astfel se iveşte în sânul Bisericii spectacolul contrastant că din punctul de vedere laic nu există decât persoane private şi puterea împăratului, iar pe de altă parte democraţia desăvârşită a comunităţii, care îşi alege prepuşii săi. Curând, această democraţie se transformă totuşi prin hirotonisirea preoţilor în aristocraţie; dar evoluţia ulterioară a Bisericii nu-şi are locul aici, ci ea aparţine abia lumii de mai târziu.

Prin religia creştină, deci, ideea absolută de Dumnezeu a ajuns la conştiinţă în adevărul ei, în care omul tot aşa se găseşte pe sine primit conform naturii sale autentice, dată în intuiţia determinată a Fiului. Omul, considerat în sine ca mărginit, este în acelaşi timp chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi izvor al infinitului în sine însuşi; el îşi este scopul propriu, posedă în sine însuşi o valoare infinită şi menirea veşniciei. El îşi are, în consecinţă, patria într-o lume transcendentă, într-o infinită interioritate, pe care el n-o câştigă decât rupându-se de existenţa şi voinţa naturală, ca şi prin efortul său susţinut de a le zdrobi pe ultimele în sinea lui. Aceasta este conştiinţa de sine religioasă. Dar ca ea să pătrundă în circuitul şi în mişcarea vieţii religioase, natura umană trebuie să fie capabilă de acest lucru. Această aptitudine este δύναμις pentru aceea ἐνέργεια.

Ceea ce ne rămâne acum încă de considerat sunt determinările care revin omului din faptul că el este conştiinţă de sine în genere, întrucât natura sa spirituală este luată ca punct de plecare şi premisă. Aceste determinări înseşi nu sunt încă de felul lor concrete, ci numai primele *principii abstracte*, câştigate prin religia creştină pentru *împărăţia lumească*. În primul rând, în creştinism sclavajul devine imposibil, căci omul este privit acum ca om conform naturii sale generale întru Dumnezeu; fiecare ins singuratic este un obiect al graţiei şi al finalităţii divine: Dumnezeu vrea ca *toţi* oamenii să fie mântuiţi. Fără nici o altă particularitate, în sine şi pentru sine, omul dispune deci de o infinită valoare, şi chiar această valoare infinită suprimă orice particularitate de naştere şi patrie. Celălalt, al doilea principiu, este interiorizarea omului în raport cu întâmplătorul. Omenirea are acest teren de liberă spiritualitate în sine şi pentru sine şi de aici au să pornească toate celelalte. Locul unde spiritul divin sălăşluind va fi prezent, terenul acesta, este interioritatea spirituală, ea devenind locul unde se decide despre orice este întâmplător. De unde urmează că ceea ce noi am considerat la greci, mai înainte, drept forma eticului nu-şi mai are punctul de sprijin în lumea creştină în aceeaşi determinare, căci eticul acela este obişnuinţa nereflectată, până când principiul creştin îl constituie interioritatea existând pentru sine, terenul pe care creşte adevăratul. O etică nereflectată nu mai poate avea loc de acum înainte faţă de principiul libertăţii subiective. Libertatea grecească a fost aceea a fericirii şi a geniului; ea mai era condiţionată prin *sclavi* şi prin *oracole*; dar acum îşi face apariţia principiul libertăţii absolute în Dumnezeu. Omul nu se mai află acum în relaţie de dependenţă, ci de iubire, având conştiinţa că aparţine esenţei divine. În vederea scopurilor particulare, omul se determină acum pe sine însuşi, ştiindu-se ca putere generală a tot ceea ce este finit. Tot ce constituie particularul se retrage din faţa terenului spiritual al interiorităţii, care nu este depăşită decât de spiritul divin. Astfel dispare orice superstiţie a oracolelor şi a zborului de păsări, omul fiind recunoscut drept puterea infinită de a decide.

Aceste două principii, pe care le-am tratat, se adaugă acum existenţei în sine a spiritului. Locului lăuntric îi revine pe de o parte determinarea de a-l forma pe cetăţean pentru viaţa religioasă, ca el să se adapteze spiritului lui Dumnezeu, pe de altă parte acest lăcaş constituie punctul de plecare pentru raportul lumesc şi sarcina pentru religia creştină. Convertirii pioase nu-i este iertat să rămână în interiorul sufletului, ci ea trebuie să devină o lume reală, prezentă, care să se comporte conform determinării acelui spirit absolut. Evlavia sufletului nu include încă în sine faptul că voinţa subiectivă, în raportarea sa în afară, ar fi subordonată acestei evlavii, ci încă vedem cum toate pasiunile irump sălbatic şi mai mult în realitate, deoarece aceasta este determinată de la înălţimea lumii inteligibile ca arbitrară şi lipsită de valoare. *Sarcina este, în consecinţă, ca ideea spiritului să fie transpusă şi impregnată şi în lumea prezenţei spirituale imediate.* Despre aceasta rămâne încă de făcut o observaţie generală. De totdeauna a existat tendinţa să se stabilească o contradicţie între *raţiune* şi *religie*, ca şi între *religie* şi *lume*; dar privită mai de aproape, ea nu constituie decât o deosebire. Raţiunea în general este esenţa spiritului, a celui divin, ca şi a celui omenesc. Deosebirea dintre religie şi lume constă numai în aceea că religia ca atare este raţiune în suflet şi în inimă, că ea este un templu de adevăr reprezentat şi de libertate în Dumnezeu, pe când statul, dimpotrivă, conform aceleiaşi raţiuni, este un templu de libertate omenească în ştiinţa şi voinţa realităţii, al cărei conţinut însuşi poate fi numit cel divin. Astfel este dovedită şi confirmată libertatea în stat prin religie, dreptul etic în stat fiind numai executarea a ceea ce constituie principiul de bază al religiei. Treaba istoriei este numai ca religia să apară ca raţiune omenească, ca principiul religios, care sălăşluieşte în inima oamenilor, să iasă la iveală şi ca libertate lumească. Astfel, dezbinarea dintre viaţa lăuntrică sufletească şi existenţă este depăşită. Pentru această realizare este menit totuşi un alt popor, sau alte popoare, şi anume cele *germanice*. În interiorul vechii lumi romane, creştinismul nu-şi poate găsi terenul său real, pentru a ridica pe acesta propriul său imperiu.

MAHOMEDANISMUL

Până când pe de o parte lumea europeană se transformă şi popoarele îşi găsesc în ea o lume a realităţii libere dezvoltată sub toate aspectele, începându-şi deci opera prin a determina toate raporturile într-un fel particular şi de a face apoi din ceea ce, conform naturii sale, este general şi regulă, o mulţime de dependenţe întâmplătoare, iar din ceea ce ar fi trebuit să fie simplu principiu şi lege o asamblare încâlcită, pe scurt până când Apusul începe să se familiarizeze cu întâmplarea, complicaţia şi particularitatea, trebuia ca direcţia opusă să apară în lume şi să păşească la integrarea totalului, ceea ce s-a întâmplat în *revoluţia Orientului*, revoluţie ce a sfărâmat orice particularitate şi atârnare, iluminând şi purificând sufletele pe deplin, recunoscând numai unicul abstract ca obiect absolut şi făcând, la fel, din conştiinţa pură subiectivă, din cunoaşterea numai a acestui unic, singurul scop al realităţii, preschimbând deci ceea ce este lipsă de determinaţie în determinaţia existenţei.

Am luat cunoştinţă încă mai de mult de natura principiului oriental, observând cum ceea ce este mai înalt în el este numai negativ şi cum afirmativul nu înseamnă acolo decât eşuarea în naturalitate şi reala înrobire a sufletului. Numai la iudei am remarcat cum principiul unităţii simple s-a înălţat în gândire, căci numai la ei a fost adorat acela care este unicul pentru gândire. Această unitate s-a menţinut aşadar în puritate în spiritul abstract, dar ea a fost eliberată de particularitatea de care fusese împovărată în cultul lui Iehova. Iehova era numai Dumnezeul acestui singur popor, Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov; acest Dumnezeu încheiase alianţă numai cu iudeii şi nu s-a revelat decât acestui

popor. Caracterul particular al acestei relaţii a fost şters prin mahomedanism.

În această generalitate spirituală, în această puritate fără limite şi fără determinare, subiectul nu cunoaşte alt scop decât realizarea acestei generalităţi şi purităţi. *Allah* nu mai are scopul afirmativ, limitat al Dumnezeului iudaic. Adorarea unicului constituie singurul şi ultimul scop al mahomedanismului, iar subiectivitatea nu are drept conţinut al activităţii decât această adorare, ca şi de altfel intenţia de a subordona şi supune unicului toată latura lumească. Acest unic dispune, ce-i drept, de determinarea spiritului; totuşi, deoarece subiectivitatea se lasă absorbită în obiect, din acest unic dispare orice determinare concretă, iar subiectivitatea însăşi nu devine liberă nici pentru sine şi nici obiectul ei însuşi nu este concret. Dar mahomedanismul nu este scufundarea indiană, ascetă în absolut, ci subiectivitatea este aici vie şi infinită, o activitate care, trecând la cele lumeşti, le neagă numai pe acestea, fiind numai eficace şi mijlocind în aşa fel încât adorarea pură a unicului să existe. Obiectul mahomedanismului este pur intelectual; nici o imagine, nici o reprezentare a lui Allah nu sunt tolerate: Mahomed este profet, însă om, neînălţându-se peste slăbiciunile omeneşti. În trăsăturile de bază ale mahomedanismului se cuprinde faptul că în realitate nimic nu poate să devină solid, să prindă consistenţă, ci că totul este în mişcare şi acţiune, şuvoiul vieţii răspândindu-se în nemărginirea lumii, aşa încât adorarea unicului rămâne singura legătură care le va reuni pe toate. În această vastitate, în această putere, dispar toate îngrădirile, orice deosebire naţională şi de castă, nu au valoare nici seminţia, nici dreptul politic de naştere şi de proprietate, ci numai omul drept-credincios. A venera unicul, a crede în el, a posti, a te lepăda de sentimentul trupesc al particularităţii, a da pomană, adică a renunţa la posesiunea particulară: acestea sunt poruncile simple; cel mai mare merit însă este a muri pentru credinţă şi acela care piere luptând pentru credinţă este sigur că va intra în paradis.

Religia mahomedană îşi are originea la arabi: aici spiritul este unul cu totul simplu, iar sensul amorfului este familiar, căci în aceste pustiuri nu există nimic ce ar putea fi prelucrat. De la fuga lui Mahomed din Mecca, în anul 622, începe era mahomedană. Încă în timpul vieţii lui Mahomed, sub propria lui conducere, dar mai ales după moartea sa, sub cârmuirea urmaşilor săi, arabii au făcut acele uriaşe cuceriri. Ei se năpustiră mai întâi asupra Siriei, cucerind capitala Damasc în anul 634; pe urmă trecură Eufratul şi Tigrul, întorcându-şi armele contra Persiei, care li se supuse curând; în Apus cuceriră Egiptul, Africa de Nord, Spania şi pătrunseră în Franţa de sud până la Loire, unde fură învinşi de Carol Martel, la Tours, în anul 732. Aşa s-a întins stăpânirea arabilor în Apus. În est, ei au supus una după alta Persia, Samarcandul şi partea de sud-vest a Asiei Mici. Aceste cuceriri au avut loc, ca şi răspândirea religiei, cu o iuţeală neobişnuită. Cine se convertea la islamism primea drepturi pe deplin egale cu toţi musulmanii. Cei care nu se supuneau erau la început omorâţi; totuşi, mai târziu, arabii au procedat mai blând faţă de învinşi, aşa că ultimii, dacă nu voiau să treacă la islamism, aveau numai să achite un impozit anual personal. Oraşele care s-au predat imediat trebuiau să cedeze învingătorului o zecime din întreaga lor proprietate, iar acelea care urmau abia să fie cucerite, o cincime.

Abstracţia puse stăpânire pe sufletul mahomedanilor: scopul lor era să facă valabil cultul abstract, tinzând într-acolo cu cea mai mare însufleţire. Această însufleţire constituia *fanatismul*, o însufleţire pentru un ce abstract, pentru o gândire abstractă, care se raportează negativ la cele existente. Fanatismul există esenţial numai prin aceea că se raportează distrugător faţă de concret; dar fanatismul mahomedan era în acelaşi timp capabil de orice înălţare, iar această măreţie este liberă de toate interesele meschine şi legată de toate virtuţile mărinimiei şi ale bărbăţiei. *La religion et la terreur* era principiul lor, precum al lui Robespierre era *la liberté et la terreur*. Dar viaţa reală este totuşi concretă, implicând scopuri particulare; prin cuceriri se ajunge la domnie şi la avere, la

drepturile dinastiei stăpânitoare, la legăturile dintre indivizi. Dar toate acestea sunt numai accidentale şi clădite pe nisip, există azi, dar mâine nu mai sunt; mahomedanul rămâne indiferent faţă de oricare pasiune, mişcându-se în tumultul schimbător al norocului. În expansiunea sa, mahomedanismul a întemeiat multe împărăţii şi dinastii. Pe această infinită mare se pluteşte mereu, mai departe, nimic nu este consolidat; orice tinde să prindă contur, rămâne străveziu şi se topeşte. Acele dinastii erau fără legături solide, organice, de aceea imperiile au degenerat, iar indivizii din alcătuirea lor au dispărut. Însă acolo unde se fixează un suflet nobil, ca valul în încreţitura de horbotă a mării, el apare într-o asemenea libertate încât nu există nimic mai nobil, mai mărinimos, mai curajos şi mai resemnat. Când un individ este interesat de o cauză determinată, el i se dedică cu o pasiune totală. Pe când europenii posedă o mulţime de relaţii, constituind oarecum un amalgam al acestora, în mahomedanism individul este numai *aceasta*, şi anume la superlativ, crud, viclean, viteaz, mărinimos în gradul suprem. Acolo unde există sentimentul iubirii, el este tot aşa de fără consideraţie, pe cât e de adâncă iubirea. Domnitorul care iubeşte sclavul preamăreşte obiectul iubirii sale prin aceea că-i depune la picioare lux, pompă, putere şi onoare, uitând de sceptru şi coroană; dar şi invers, îl jertfeşte din nou, fără considerare. Această simţire adâncă, neţinând seamă de nimic, se manifestă şi în ardoarea poeziei arabilor şi sarazinilor. Această ardoare este libertatea deplină a fanteziei faţă de toate cele, aşa încât ea nu este decât viaţa obiectului ei şi a simţirii faţă de acesta, nepăstrând pentru sine nici o nuanţă de egoism şi particularitate.

Niciodată *însufleţirea* ca atare n-a săvârşit fapte mai mari. Indivizii pot să se entuziasmeze pentru ideal în forme multiple; chiar şi entuziasmul unui popor pentru independenţa sa are încă un scop determinat; dar însufleţirea abstractă, deci atotcuprinzătoare, prin nimic reţinută, din nici o parte limitată, neavând trebuinţă de nimic, este aceea a Orientului mahomedan.

În aceeaşi măsură rapidă în care şi-au realizat cuceririle, artele şi ştiinţele au ajuns la arabi la cea mai înaltă înflorire. La început, aceşti cuceritori au distrus tot ce ţinea de artă şi ştiinţă. Omar – se spune – a distrus grandioasa bibliotecă alexandrină. Sau aceste cărţi – spunea el – conţin ceea ce este scris în Coran, sau conţinutul lor este un altul, în amândouă cazurile ele sunt de prisos. Curând după aceea însă, arabii au depus tot interesul să promoveze artele şi ştiinţa, răspândindu-le peste tot. La cea mai înaltă înflorire a ajuns imperiul sub califii al-Mansur şi Harun al-Raşid. Oraşe mari fură întemeiate în toate părţile imperiului, în care înfloreau comerţul şi industria, s-au clădit palate somptuoase şi s-au fondat şcoli. La curtea califului se adunau învăţaţii imperiului, iar curtea nu strălucea numai prin splendoarea exterioară a minunatelor nestemate, instrumentele şi palate, ci, mai ales, prin înflorirea poeziei şi a tuturor ştiinţelor. La început, califii au mai păstrat încă şi toată simplitatea şi naturaleţea caracteristica arabilor din deşert (îndeosebi este lăudat în această privinţă califul Abubeer), nefăcând nici o deosebire de clasă socială şi cultură. De sarazinul cel mai comun şi de femeia cea mai neînsemnată califul se interesa la fel, ca şi de cei de acelaşi rang cu el. Naivitatea originară nu presimte nevoia culturii; datorită libertăţii spiritului său, oricine se comportă ca egal faţă de stăpânitor.

Marele Imperiu al califilor nu a durat mult timp, căci pe tărâmul generalităţii nimic nu este consistent. Marele imperiu arab s-a destrămat aproape concomitent cu cel al francilor; tronuri au fost răsturnate de sclavi şi de noi popoare năvălitoare, seldşuchii şi mongolii, întemeindu-se noi imperii şi înălţându-se pe tron noi dinastii. În sfârşit, osmanii au reuşit să instituie o dominaţie stabilă, şi anume, formând din ieniceri un punct central de rezistenţă. După ce fanatismul s-a calmat, nu a mai rămas în suflete nici un principiu moral. În lupta cu sarazinii, bravura europeană a primit nimbul ideal al unei frumoase şi nobile vieţi cavalereşti; ştiinţă şi diferite cunoştinţe, îndeosebi din domeniul filozofiei, s-au răspândit în Apus de la arabi; la germani, o poezie nobilă şi o fantezie liberă şi-au găsit o scânteietoare inspiraţie în Orient. Astfel şi Goethe s-a adresat

Levantului, dându-ne în *Divanul* său o salbă de perle care prin simţire adâncă şi fericită fantezie întrec totul. Dar Orientul însuşi, după ce însufleţirea a dispărut treptat, a decăzut în cea mai mare depravare, cele mai urâte patimi devenind stăpânitoare şi, deoarece trăirea senzuală se cuprinde încă în prima formă a învăţăturii mahomedane şi este arătată ca răsplată în paradis, această goană după plăceri a luat locul fanatismului. În prezent, aruncat înapoi în Asia şi Africa şi tolerat numai din cauza geloziei puterilor creştine într-un colţ al Europei, Islamul a dispărut deja demult de pe tărâmul istoriei universale, retrăgându-se în tihnă şi linişte orientală.

Iluminismul şi Revoluţia

În religia protestantă, principiul interiorităţii, o dată cu eliberarea şi satisfacţia religioasă, a păşit în sine însuşi şi prin aceasta şi credinţa în interioritate ca rău şi în puterea lumească. Şi în Biserica de rit catolic cazuistica iezuită a introdus infinite cercetări, tot aşa de amănunţite şi subtile ca odinioară în teologia scolastică, despre lăuntricul voinţei şi motivele care o determină. În această dialectică, prin care tot particularul a fost relativizat, întrucât răul a fost invertit în bine, iar binele în rău, nu a mai rămas până la urmă nimic în afară de pura activitate a interiorităţii înseşi, abstractul spiritului, *gândirea*. Gândirea consideră totul în forma generalităţii, fiind astfel activitatea şi producţia generalului. În fosta teologie scolastică, adevăratul conţinut intrinsec, învăţătura Bisericii, rămânea un transcendent; şi în teologia protestantă se menţinea raportarea spiritului la un transcendent; căci, pe de o parte, există voinţa proprie, spiritul omului, Eu însumi, pe de altă parte, graţia lui Dumnezeu, Spiritul Sfânt şi deci, în rău, diavolul. Dar în gândire, eul îşi este prezent, conţinutul, obiectele fiindu-i tot astfel prezente; căci, gândind, trebuie să înalţ obiectul la generalitate. Aceasta este pe scurt libertatea absolută, deoarece eul pur ca şi lumina pură este la sine; în consecinţă, diferenţiatul, sensibilul ca şi spiritul, nu-l mai înspăimântă, el fiind în acest context în sine liber şi opunându-se ambelor ca liber. Interesul practic foloseşte obiectele, le consumă, cel teoretic le contemplă cu certitudinea că ele nu sunt în sine cu nimic diferite. Deci: ultimul ascuţiş al interiorităţii este gândirea. Omul nu este liber dacă nu gândeşte, căci el se raportează atunci la un altceva. Această cuprindere, extinderea asupra celuilalt cu siguranţa de sine cea mai intimă conţine nemijlocit concilierea: unitatea

gândirii cu celălalt este prezentă *în sine*, căci raţiunea este bază atât a conştiinţei, cât şi a exteriorului, a naturalului. Astfel, opusul nici nu mai este un transcendent, nu mai are o altă natură substanţială.

Gândirea este acum treapta pe care s-a înălţat spiritul. Ea cuprinde concilierea în întreaga ei esenţialitate, adresându-se externului cu cerinţa ca el să cuprindă în sine aceeaşi raţiune ca şi subiectul. Spiritul cunoaşte că natura, lumea trebuie să aibă o raţiune în ea, căci Dumnezeu a creat-o raţională. Se naşte astfel un interes general de a contempla lumea prezentă şi de a învăţa să o cunoşti. Generalul în natură îl reprezintă genurile, speciile, forţa, gravitaţia, neduse la fenomenalitatea lor etc. Astfel *experienţa* a devenit ştiinţa despre lume, căci experienţa este, pe de o parte, percepţie, dar pe urmă şi descoperirea legii, a internului, a forţei, reducând cele date la elementar. Conştiinţa gândirii a fost scoasă din acea sofistică a gândirii, care se îndoieşte de toate, mai întâi de Descartes. Precum la naţiunile pur germane a răsărit principiul *spiritului*, tot aşa *abstracţia* a fost concepută, mai întâi, de cele romanice, ceea ce este în legătură cu caracterul lor – indicat mai sus –, al dezbinării interne. În consecinţă, ştiinţa experimentală s-a impus la ei, cu precădere, foarte repede, ca şi la englezii protestanţi şi la italieni. Le era oamenilor ca şi când Dumnezeu ar fi creat abia acum soarele, luna, stelele, plantele şi animalele, ca şi cum legile chiar acum ar fi fost determinate, căci abia acum, când au recunoscut raţiunea lor în acea raţiune, oamenii au găsit un interes în ele. Ochiul omului a devenit *limpede*, simţirea vie, gândirea activă şi explicativă. Enormelor superstiţii ale timpului le-au fost opuse legile naturii, acestea fiind tot aşa opuse tuturor reprezentărilor despre colosale puteri străine, care nu ar putea fi biruite decât prin magie. Peste tot oamenii au spus la fel, şi anume nu mai puţin catolicii decât protestanţii: externul de care Biserica vrea să lege mai înaltul este chiar numai extern, ostia este numai *aluat*, relicvele numai *oase*. Faţă de credinţa în autoritate s-a instituit guvernarea subiectului prin sine însuşi, iar legile naturii au fost recunoscute ca singurul element de conexiune a externului cu externul. Astfel au fost

contrazise toate minunile, căci natura este acum un sistem de legi cunoscute şi recunoscute, omul este acasă în sânul ei şi numai aceea unde el este acasă e valabil; el este liber prin cunoaşterea naturii. Gândirea s-a îndreptat pe urmă şi asupra aspectului spiritual: dreptul şi eticul au fost considerate ca avându-şi temeiul în terenul prezent al voinţei omului, pe când, mai înainte, ele erau impuse din afară, ca porunci ale lui Dumnezeu, scrise în *Vechiul* sau *Noul Testament*, sau existau în forma unui drept deosebit, ca privilegii, în vechi pergamente sau în tratate. S-a observat din experienţă, empiric, ce preţuiesc naţiunile ca valabil, unele faţă de celelalte, în materie de drept (de exemplu Grotius); pe urmă, au fost privite ca izvor al dreptului civil şi de stat, în felul lui Cicero, instinctele oamenilor, pe care natura le-a sădit în inima lor, de pildă instinctul de sociabilitate, mai departe principiul securităţii persoanei şi a proprietăţii cetăţenilor, ca şi principiul binelui obştesc, raţiunea de stat. Pornind de la aceste principii, nu au fost respectate în chip despotic, pe de o parte, drepturile particulare; prin acest fapt însă, pe de altă parte, au fost îndeplinite scopuri generale de stat contra pozitivului. Frederic al II-lea poate fi numit regentul cu care noua epocă păşeşte în realitate. În această epocă, *realul interes de stat* primeşte generalitatea sa şi suprema sa justificare. Figura lui Frederic al II-lea trebuie scoasă în evidenţă îndeosebi pentru că el a conceput scopul general al statului prin gândire şi pentru că el a fost primul dintre regenţi care a menţinut în stat generalul, iar particularul, dacă era contrar scopului statal, el nu l-a mai lăsat să se impună. Opera sa nemuritoare este o carte de legi pământene, dreptul ţării. El a statornicit un exemplu unic despre cum un cap de familie, guvernând, se îngrijeşte cu energie de binele gospodăriei sale şi al celor supuşi lui.

Aceste determinări generale bazate pe conştiinţa prezentă, prin urmare legile naturii şi conţinutul a ceea ce este drept şi bun, au fost numite *raţiune. Iluminism* se numea valorificarea acestor legi. Din Franţa, Iluminismul a trecut în Germania şi prin el se deschise o nouă lume de reprezentări. Criteriul absolut faţă de orice

autoritate a credinţei religioase, a legilor pozitive, şi îndeosebi a dreptului public era acum ca spiritul însuşi, în liberă prezenţă, să le pătrundă conţinutul. Luther câştigase libertatea spirituală şi împăcarea concretă, el a stabilit victorios că ceea ce este menirea veşnică a omului trebuie să se petreacă în el însuşi. *Conţinutul* însă a ceea ce trebuie să se petreacă în om, şi adevărul viu din om, a fost admis la Luther ca un dat revelat prin religie. Acum însă s-a stabilit principiul că acest conţinut este unul prezent, despre care eu mă pot convinge în interiorul meu, şi că totul trebuie redus la acest temei intern.

Acest principiu al gândirii apare, mai întâi, încă abstract în generalitatea sa şi se întemeiază pe principiul contradicţiei şi al identităţii. Conţinutul este pus prin aceasta ca finit, Iluminismul expulzând şi suprimând orice element speculativ din lucrurile umane şi divine. Cu toate că e infinit de important ca diversitatea conţinutului să fie adusă la determinarea sa simplă în forma generalităţii, prin acest principiu încă abstract nu se poate satisface spiritul viu şi sentimentul concret.

Cu acest principiu formal absolut ajungem la *ultimul stadiu al istoriei, la lumea noastră, la zilele noastre.*

Lumea este imperiul spiritual în fiinţarea sa în fapt, imperiul *voinţei*, care îşi produce existenţa. Simţire, senzualitate, instincte sunt şi ele modalităţi de realizare ale lăuntricului, dar în chip trecător, în singularitate; căci ele constituie conţinutul schimbător al voinţei. Ceea ce este însă just şi etic aparţine voinţei esenţiale existând în sine, voinţei generale în sine, şi, pentru a şti ce este cu adevărat drept, trebuie să se facă abstracţie de înclinare, instinct, poftă, ca fiind particularul; trebuie deci să se ştie ce este *voinţa în sine.* Căci impulsurile de bunăvoinţă, de ajutorare, de sociabilitate rămân impulsuri cărora le sunt duşmane alte felurite impulsuri. Ceea ce voinţa este în sine se realizează prin desprindere din aceste particularităţi şi contradicţii. Prin aceasta, voinţa rămâne ca voinţă abstractă. Voinţa este liberă numai întrucât ea nu voieşte nimic altceva, extern, străin, căci atunci ea ar fi dependentă, ci se voieşte

numai pe sine, voieşte voinţa. Voinţa absolută constă în a vrea să fii liber. Voinţa, voindu-se pe sine, este baza oricărui drept şi a oricărei îndatoriri şi, în consecinţă, a tuturor legilor dreptului, a datoriilor absolute şi a obligativităţii asumate. Libertatea de voinţă însăşi ca atare este principiu şi temei substanţial pentru orice drept, este însuşi drept absolut, etern în sine şi pentru sine. Ea este totodată dreptul cel mai înalt în comparaţie cu alte drepturi particulare; mai mult, libertatea de voinţă este tocmai prin ceea ce omul devine om, deci principiul fundamental al spiritului. Întrebarea următoare este însă: cum ajunge să fie determinată voinţa? Deoarece ea, vrându-se pe sine, nu este decât raportare identică la sine, dar ea vrea şi deosebitul, căci – după cum se ştie – există anume îndatoriri şi drepturi diferite. Se cere un conţinut, o determinare a voinţei, căci voinţa pură îşi este sieşi obiectul său şi conţinutul său propriu, care însă nu este nici unul. Astfel, ea nu este în genere decât voinţa *formală*. Cum se va proceda însă mai departe speculativ pornind de la această voinţă simplă la determinarea libertăţii, ajungându-se, în consecinţă, la drepturi şi îndatoriri, nu vom expune aici. Vom face aici îndată numai observaţia că acelaşi principiu a fost stabilit teoretic în Germania prin filozofia lui Kant. Căci, conform acestei filozofii, unitatea simplă a conştiinţei de sine, eul, neînfrânta libertate, pe scurt libertatea independentă, izvorul tuturor celor generale, adică al tuturor determinărilor gândirii, este raţiunea teoretică (pură), iar la fel supremul tuturor determinărilor practice – raţiunea practică, ca voinţă liberă şi pură; iar raţiunea voinţei este chiar de a se menţine în libertatea pură, de a nu se voi decât pe ea în orice particular, dreptul numai pentru drept, datoria numai pentru datorie. Pentru germani, acest lucru a rămas pură teorie; francezii însă au vrut să-l realizeze practic. Se iveşte deci o dublă întrebare: de ce acest principiu al libertăţii a rămas numai formal? şi de ce numai francezii, şi nu şi germanii, au urmărit cu stăruinţă realizarea lui?

În principiul formal s-au adus, ce-i drept, categorii mai pline de conţinut: aşa, în principal, societatea şi ceea ce ar fi folositor societăţii; dar scopul societăţii este însuşi politic, acela al statului

(vezi *Droits de l'homme et du citoyen*, 1791), anume acela de a susţine *drepturile naturale*; dreptul natural este însă libertatea, iar determinarea ei următoare este egalitatea în drepturi în faţa legii. Aceste lucruri – libertatea şi egalitatea – sunt în imediată legătură, căci egalitatea rezultă din comparaţia multora, dar aceşti mulţi sunt chiar oamenii a căror determinare de bază este aceeaşi, libertatea. Acest principiu rămâne formal, deoarece el a reieşit din gândirea abstractă (din intelect), care este prima conştiinţă de sine a raţiunii pure şi, ca nemijlocită, este abstractă. Ea nu dezvoltă nimic mai mult din sine, căci ea se opune religiei în genere, conţinutului concret absolut.

În ceea ce priveşte cealaltă întrebare: pentru ce au trecut francezii imediat de la teoretic la *practic*, cât timp germanii s-au oprit la abstracţia teoretică, s-ar putea spune: francezii sunt oameni iuţi la fire (*ils ont la tête près du bonnet*); cauza însă este mai adân-că, anume, în Germania, în faţa principiului formal al filozofiei lumea concretă şi realitatea stau vădind o necesitate lăuntric satis-făcută a spiritului şi o conştiinţă liniştită. Căci, pe de o parte, însăşi *lumea protestantă* este aceea care a ajuns atât de departe în gândire, a ajuns la conştiinţa absolutei culmi a conştiinţei de sine, iar pe de altă parte, protestantismul cuprinde în sine o linişte profundă asupra realităţii etice şi a dreptului în convingerea morală, care este ea însăşi una cu religia, este izvorul oricărui conţinut just al dreptului privat şi al constituţiei statului. În Germania, Iluminismul a fost alături de teologie, în Franţa, el a avut de îndată o orientare contrară Bisericii. În ceea ce ţine de lume, în Germania totul fusese îmbunătăţit încă de Reformă; acele instituţii corupte ale celibatului, ale sărăciei şi lenei fuseseră de acum desfiinţate; nu mai exista nimic din moarta bogăţie a Bisericii şi nici o constrângere faţă de etic, constrângere care era izvorul şi pricina viciilor, şi nu mai exista nici acea nespusă nedreptate care se naşte din imixtiunea puterii clericale în dreptul laic şi nici cealaltă nedreptate a legitimităţii regilor unşi de Dumnezeu; prin urmare, apusese arbitrarul prinţilor, care, fiind un arbitrar al celor unşi, trecea, ca atare, drept

divin, sfânt; dimpotrivă, voinţa lor este considerată venerabilă numai în măsura în care ea vrea cu înţelepciune dreptul, justiţia şi binele obştii. Astfel principiul gândirii era de acum împăcat în această măsură; *în afară de aceasta, lumea protestantă avea în ea conştiinţa că în împăcarea explicată mai înainte rezidă principiul pentru dezvoltarea în continuare a dreptului.*

Conştiinţa formată abstract, bazată pe intelect, poate să se dispenseze de religie; dar religia este forma generală în care rezidă adevărul pentru conştiinţa neformată abstract. Religia protestantă nu admite două feluri de conştiinţe; dar în lumea catolică există, pe de o parte, cele sfinte şi, pe de altă parte, abstracţia contrară religiei, adică contrară superstiţiei şi adevărului ei. Această voinţă formală, proprie este luată acum drept bază: drept în societate este ceea ce vrea legea, iar voinţa există ca *singulară*; deci statul ca agregat al multor singulari nu este o unitate substanţială în sine şi pentru sine şi nici adevărul dreptului în sine şi pentru sine, voinţa indivizilor trebuind să i se conformeze pentru a deveni mai adevărată, pentru a fi voinţa liberă, ci acum se ia ca punct de plecare voinţa ca atomi, fiecare voinţă fiind reprezentată nemijlocit ca absolută.

Astfel, a fost găsit un *principiu de gândire* pentru stat, care de acum nu mai este un oarecare principiu de opinie, ca instinctul de sociabilitate, nevoia asigurării proprietăţii etc., nici un principiu al pietăţii, ca instalarea divină a autorităţii publice, ci principiul certitudinii, care este identitatea cu conştiinţa de sine a mea, dar nu încă principiul adevărului, pe care, bineînţeles, trebuie să-l deosebim de acesta. Aceasta este totuşi o imensă descoperire despre cele mai lăuntrice şi despre libertate. Conştiinţa spiritului este acum în esenţă fundamentul, şi, în consecinţă, stăpânirea a revenit *filozofiei.* S-a spus că *Revoluţia Franceză* a pornit de la filozofie, şi nu fără motiv filozofia a fost numită *înţelepciunea lumii*, căci ea nu este numai adevărul în sine şi pentru sine, ca esenţialitate curată, ci şi adevărul, întrucât el se manifestă viu în lume. Nu trebuie deci să ne declarăm împotrivă, când se spune că revoluţia şi-a primit primul impuls de la filozofie. Dar această filozofie este mai întâi gândirea

abstractă, nu concepere concretă a adevărului absolut, ceea ce constituie o deosebire uriaşă.

Principiul libertăţii de voinţă s-a impus astfel contra dreptului existent. Nu este mai puţin adevărat că încă înainte de Revoluţia Franceză cei mari au fost reprimaţi de Richelieu, luându-li-se privilegiile, dar, ca şi clerul, ei şi-au păstrat toate drepturile faţă de clasa de jos. Întreaga situaţie a Franţei din acel timp constituie un agregat dezordonat de privilegii, lipsite de orice idei şi de raţiune în genere, o stare absurdă, de care se leagă concomitent cea mai mare depravare a moravurilor, a spiritului, un imperiu al nedreptăţii, care, o dată cu trezirea conştiinţei despre aceasta, se transformă într-o nedreptate neruşinată. Apăsarea îngrozitor de aspră care împovăra poporul, stângăcia guvernului în a strânge mijloacele pentru belşugul şi risipa curţii dădură primul impuls nemulţumirii. Spiritul cel nou deveni activ; apăsarea mână la cercetare. Se văzu că sumele stoarse din sudoarea poporului nu sunt întrebuinţate pentru scopul statului, ci că sunt risipite în felul cel mai absurd. Întregul sistem al statului apăru ca o nedreptate. Schimbarea fu violentă în chip necesar, deoarece transformarea n-a fost întreprinsă de guvern. Şi nu a fost întreprinsă de guvernare, deoarece curtea, preoţimea, nobilimea, înseşi parlamentele nu voiau să cedeze posesiunea privilegiilor nici din nevoie, nici din cauza existenţei unui drept în sine şi pentru sine; mai departe, deoarece guvernarea, ca un centru concret al puterii de stat, nu era în stare să-şi asume, ca principiu, voinţele singulare abstracte şi, pornind de la ele, să reconstruiască statul şi, în sfârşit, deoarece acest regim era unul catolic, pentru care deci conceptul de libertate, raţiunea legilor, nu trecea drept ultimă, absolută obligativitate, sacrul şi conştiinţa religioasă fiind despărţite de acestea. Ideea, noţiunea de drept s-a impus *dintr-o dată*, şi împotriva ei vechea schelărie a nedreptăţii n-a putut să opună nici o rezistenţă. Cu ideea de drept s-a instituit deci acum o constituţie, urmând ca mai departe toate să fie întemeiate pe această bază. De când e soarele pe cer şi de când planetele se rotesc în jurul lui, încă nu s-a văzut ca omul să se orienteze după ce are doar în cap, adică

după idee, construind realitatea în conformitate cu aceasta. Anaxagora a fost primul care a spus că νοῦς guvernează lumea; abia acum însă omul a ajuns să recunoască faptul că ideea trebuie să guverneze realitatea spirituală. *Acesta a fost deci un minunat răsărit de soare. Toate fiinţele raţionale au serbat această epocă. O emoţie sublimă a domnit în acel timp, un entuziasm al spiritului a cutremurat lumea, ca şi când abia acum s-ar fi înfăptuit împăcarea dintre divinitate şi lume.*

De acum ne interesează următoarele două momente: 1. Mersul revoluţiei în Franţa; 2. cum a primit revoluţia şi caracter universal-istoric.

1. Libertatea cuprinde în sine o dublă determinare: una priveşte conţinutul libertăţii, obiectivitatea ei – fondul însuşi, cealaltă forma libertăţii în care subiectul se ştie activ; căci cerinţa libertăţii este ca subiectul să se cunoască în ea, aducându-şi astfel contribuţia sa, deoarece este în interesul lui ca lucrul să se împlinească. În consecinţă, trebuie luate în considerare cele trei elemente şi puteri constitutive ale statului viu, lăsând însă amănuntele pentru prelegerile despre filozofia dreptului.

a) *Legile* raţionalităţii, ale dreptului în sine, libertatea obiectivă sau reală: de aceasta ţin libertatea proprietăţii şi libertatea persoanei. Prin aceasta încetează oricare constrângere a libertăţii din sistemul vasalităţii, dijma şi birurile sunt suprimate. Unei libertăţi reale îi mai aparţine şi libertatea meseriilor, astfel încât omului să-i fie permis să-şi întrebuinţeze forţele aşa cum vrea, precum şi liberul acces la toate funcţiile de stat. Acestea sunt momentele libertăţii reale care nu se sprijină pe sentiment – căci sentimentul permite să dăinuiască şi iobăgia şi sclavajul –, ci pe idee şi pe conştiinţa de sine a omului despre esenţa sa spirituală.

b) Acţiunea realizatoare a legilor este însă *guvernământul* în genere. Guvernământul este, mai întâi, exercitare formală a legilor şi păstrarea lor; în afară, el urmăreşte scopul statului, care este menţinerea independenţei naţiunii, ca o individualitate contra alteia; în sfârşit, în interior el trebuie să se îngrijească de binele statului

şi al tuturor claselor sale şi este administraţie; căci nu este suficient numai ca cetăţeanul să poată practica o meserie, el trebuie să aibă şi un câştig din ea; nu ajunge ca omul să poată să-şi întrebuinţeze forţele sale, el trebuie să găsească şi ocazia să le aplice. În stat, există deci un general şi o participare la acesta. Participarea revine unei voinţe subiective, unei voinţe care hotărăşte şi dispune. Deja actul de legiferare – de a găsi aceste determinări şi de a le fixa în chip pozitiv – este o participare. Următoarele sunt apoi hotărârea şi executarea. Se pune întrebarea: ce fel de voinţă va hotărî aici? Ultima decizie revine monarhului; în caz însă că statul este întemeiat pe libertate, atunci şi multele voinţe ale indivizilor vor să ia parte la hotărâri. Dar *cei mulţi* sunt *toţi*, şi pare un expedient găunos şi o enormă inconsecvenţă de a permite numai unor puţini să participe la hotărâri, deoarece fiecare vrea să participe cu voinţa sa la ceea ce va deveni lege pentru el. Cei puţini îi vor *reprezenta* pe cei mulţi, dar adesea ei *îi oprimă* numai[4]. Nu mai puţin şi domnia majorităţii peste minoritate este o mare inconsecvenţă.

c) Această ciocnire a voinţelor subiective mai duce încă la un al treilea moment, la momentul *credinţei politice*, care este vrerea internă a legilor; ea nu este numai datini şi moravuri, ci convingerea că legile şi constituţia în genere constituie consistentul şi că suprema îndatorire a indivizilor este de a-şi subordona voinţa lor particulară acestora. Pot exista multe feluri de opinii şi păreri despre legi, constituţie, guvernământ, dar mentalitatea trebuie să fie aceea că toate aceste păreri sunt subordonate faţă de substanţialul statului şi trebuie să dispară în faţa lui; mai mult, că faţă de credinţa în stat nu există nimic mai înalt şi mai sfânt sau că, admiţând faptul că religia este mai înaltă şi mai sfântă, în ea totuşi nu poate să se cuprindă nimic ce s-ar deosebi de constituţia statului sau i-ar fi contrar. Ce-i drept, trece ca o înţelepciune elementară de a despărţi total legile statului şi constituţia de religie, întrucât există teama de bigotism şi ipocrizie din partea unei religii de stat;

---

[4] *vertreten… zertreten*, joc de cuvinte intraductibil (n. tr.).

dar dacă religia şi statul, conform conţinutului, se şi deosebesc, totuşi în rădăcina lor sunt una, iar legile îşi găsesc suprema lor adeverire în religie.

Aici trebuie să declarăm de-a dreptul că în religia catolică nu este posibilă nici o constituţie raţională, şi anume deoarece guvern şi popor trebuie să aibă reciproc această ultimă garanţie a credinţei politice, şi nu o pot avea decât într-o religie care nu este opusul unei constituţii de stat raţionale.

Platon, în replica sa, pune totul pe seama guvernului, făcând din opinia publică principiu. Din această cauză el consideră educaţia ca lucrul cel mai important. Total contrară este teoria modernă, care încredinţează totul voinţei individuale. Dar în acest caz nu există nici o garanţie că această voinţă dispune de o justă mentalitate pentru ca statul să poată dura.

Conform acestor determinări generale, vom urmări acum mersul *Revoluţiei Franceze*, precum şi transformarea statului, aşa cum reiese din conceptul de drept. La început s-au stabilit principiile total abstracte, neţinându-se seama de mentalitate şi religie. Prima constituţie în Franţa a fost constituirea *regatului*: în fruntea statului era prevăzut un monarh, căruia îi revenea, lui şi miniştrilor săi, exercitarea puterii; corpurile legiuitoare, dimpotrivă, urmau să întocmească legile. Dar această constituţie implica imediat o contradicţie internă; căci întreaga putere administrativă era pusă în sarcina forţei legiuitoare: bugetul, război sau pace; ridicarea de oştiri înarmate îi revenea Camerei legislative. Totul era conceput sub formă de lege. Bugetul însă, conform conceptului său, nu este o lege, căci el se repetă în fiecare an, iar forţa care trebuie să-l întocmească este forţa de guvernământ. De acestea se lega mai departe numirea indirectă a miniştrilor şi funcţionarilor etc. Guvernarea fu deci transpusă asupra Camerelor, ca şi în Anglia asupra Parlamentului. Mai mult, această constituţie era privită cu absolută neîncredere, dinastia era suspectă, deoarece îşi pierduse puterea de mai înainte, iar preoţii refuzau jurământul. Guvernământ şi constituţie nu puteau dura în forma aceasta şi fură răsturnate. Dar o guvernare există

întotdeauna. Prin urmare, întrebarea este: de unde venea ea? Ea trecu, conform teoriei, asupra poporului, dar de fapt asupra Convenţiei Naţionale şi asupra comitetelor acesteia. Acum stăpânesc principiile abstracte ale *libertăţii* şi – aşa cum este ea în voinţa subiectivă – ale *virtuţii*. Virtutea va guverna acum contra celor mulţi, care, cu corupţia lor şi cu vechile lor interese sau prin excesele de libertate şi pasiuni, sunt infideli virtuţii. Virtutea este acum aici un principiu simplu şi nu deosebeşte decât pe cei ce şi-au însuşit-o de cei care nu şi-au însuşit-o. Apartenenţa la o mentalitate nu poate fi recunoscută şi judecată decât de aceeaşi mentalitate. Astfel domneşte *suspiciunea*; virtutea însă, de îndată ce devine suspectă, este şi ea condamnată. Suspiciunea primi o putere teribilă şi duse pe monarh, a cărui voinţă subiectivă era chiar conştiinţa religioasă catolică, la eşafod. Prin Robespierre principiul virtuţii fu proclamat ca suprem şi se poate spune că acest om nu înţelegea să glumească în ceea ce priveşte virtutea. Stăpânesc acum *virtutea* şi *teroarea*, deoarece virtutea subiectivă, care guvernează numai pornind de la credinţa politică, aduce cu sine cea mai grozavă tiranie. Ea îşi exercită puterea fără forme judiciare, iar pedeapsa ei este tot aşa de simplă – moartea. Această tiranie trebuia să dispară; căci toate înclinaţiile, toate interesele, raţionalitatea însăşi erau contra acestei libertăţi teribil de consecvente, care se manifesta în concentrarea ei într-un mod aşa de fanatic. În locul ei apare din nou o guvernare organizată, ca cea anterioară, numai că capul şi monarhul este acum un directorat schimbător, compus din cinci persoane, care, deşi formează, adevărat, o unitate morală, nu formează una individuală. Suspiciunea domnea şi printre aceştia, guvernarea exercitându-se prin adunările legiuitoare; ea avu, prin urmare, acelaşi destin pieritor, căci se făcuse simţită necesitatea absolută a unei *puteri* de guvernare. Napoleon se ridică atunci ca o putere militară, instaurându-se din nou ca o voinţă individuală în fruntea statului; el ştia să domnească şi în interior isprăvi repede: ce mai exista ca avocaţi, ideologi şi bărbaţi de principii, i-a alungat de peste tot, iar acum nu mai domnea neîncrederea, ci respectul şi

teama. Cu imensa sa putere de caracter, el s-a întors atunci în afară, a supus întreaga Europă, răspândind peste tot orânduirile sale liberale. *Niciodată n-au fost repurtate victorii mai mari, niciodată n-au fost realizate ofensive mai geniale; în schimb, niciodată nu a apărut într-o lumină mai vie neputinţa victoriei ca atunci.* Mentalitatea popoarelor, adică cea religioasă şi cea a naţionalităţii lor, a doborât, în sfârşit, acest colos, iar în Franţa s-a instituit iarăşi o monarhie constituţională, având la baza ei carta. Apăru acum din nou contradicţia mentalităţii şi neîncrederii. Francezii trăiau în minciună unii faţă de alţii atunci când redactau adrese pline de devotament şi iubire faţă de monarhie, pline de binecuvântări pentru ea. S-a jucat o farsă timp de cincisprezece ani. Dacă carta era bandiera generală şi ambele părţi juraseră pe ea, totuşi mentalitatea uneia dintre părţi era cea catolică, care-şi făcea o problemă de conştiinţă din a distruge instituţiile prezente. Astfel s-a produs iarăşi o spărtură şi guvernul a fost răsturnat. În sfârşit, după 40 de ani de războaie şi interminabile încurcături, un om de inimă s-ar fi putut bucura văzând sfârşitul lor şi ivirea unei ere de mulţumire. Totuşi, deşi acum unul dintre punctele principale fusese aplanat, rămase pe mai departe încă acea ruptură dintre principiul catolic şi cel al voinţelor subiective. În ceea ce priveşte ultima relaţie principală, unilateralitatea constă încă şi în faptul că voinţa generală trebuie să fie şi cea *empiric* generală, deci că indivizii singulari, ca atare, trebuie să guverneze sau să ia parte la guvernământ. Nesatisfăcut de valabilitatea unor drepturi raţionale, de libertatea persoanei şi a proprietăţii, de existenţa în stat a unei organizări, şi, în sânul ei, de existenţa unor cercuri cetăţeneşti, care ele însele au de îndeplinit treburi, şi nici de faptul că cei culţi şi pricepuţi au influenţă asupra poporului, *liberalismul* le opune acestora principiul atomilor, al voinţelor izolate: totul trebuie să se întâmple cu tot dinadinsul prin puterea şi învoirea lor formală. Datorită acestui caracter formal al libertăţii, acestei abstracţiuni, voinţele împiedică orice consolidare şi organizare. Dispoziţiunilor speciale ale regimului li se opune de îndată libertatea, căci ele sunt

voinţă particulară, deci arbitrar. Voinţa celor mulţi răstoarnă ministerul, iar opoziţia de până atunci îi ia locul; dar aceasta, o dată ajunsă în guvern, îi are din nou pe cei mulţi contra ei. Astfel agitaţia şi neliniştea se ţin lanţ. *Această ciocnire, acest nod, această problemă este cea în care se află istoria acum şi ei îi revine menirea să-l rezolve în timpurile viitoare.*

2. În cele ce urmează vom lua în considerare Revoluţia Franceză din punct de vedere *universal-istoric*, căci, după conţinutul lui, acest eveniment este universal-istoric, iar lupta formalismului trebuie bine deosebită de el. În ceea ce priveşte răspândirea externă, aproape toate statele moderne au fost deschise, prin cucerire, aceluiaşi principiu, sau acesta a fost formal introdus în ele; în speţă liberalismul a pătruns la toate naţiunile romanice, anume în lumea romano-catolică, în *Franţa*, *Italia*, *Spania*. Dar peste tot el a dat faliment, mai întâi, marea lui firmă din Franţa, pe urmă din Spania şi din Italia, şi anume de două ori în statele unde el fusese introdus. În Spania, liberalismul a fost introdus o dată prin constituţia napoleoniană, pe urmă prin cea a lui Cortés; în Piemont, o dată când statul a fost încorporat Imperiului Francez, pe urmă prin proprie insurecţie; tot aşa în Roma şi în Neapole de două ori. Abstracţia liberalismului a străbătut astfel, pornind din Franţa, lumea romană, dar aceasta a rămas ferecată, prin cătuşe religioase, de robie politică. Căci este un principiu fals că înlănţuirea dreptului şi a libertăţii ar putea fi scuturată fără eliberarea conştiinţei, că o revoluţie ar fi posibilă fără reformă. Aceste ţări au recăzut astfel în vechea lor stare, în Italia cu unele modificări ale situaţiei politice exterioare. Veneţia, Genova, aceste vechi aristocraţii, care cel puţin erau sigur legitime, au dispărut ca nişte despotisme putrede. O supraputere externă nu poate impune nimic de durată: Napoleon a putut tot aşa de puţin să constrângă Spania la libertate precum Filip al II-lea Olanda la sclavie.

Acestor naţiuni romanice li se opun celelalte naţiuni, şi îndeosebi cele protestante. Austria şi Anglia au rămas în afara cercului de mişcări interne, dând dovezi mari, enorme ale solidităţii

lor läuntrice. *Austria* nu este un regat, ci un imperiu, adică un agregat compus din multe organizaţii de stat. Cele mai importante dintre ţările sale nu au caracter germanic, rămânând neatinse de aceste idei. Neridicaţi prin cultură, nici prin religie, fie că supuşii imperiului au rămas în iobăgie, iar cei mari deprimaţi, ca în Boemia, fie că, la aceeaşi stare a supuşilor, s-a afirmat libertatea baronilor pentru tirania lor, ca în Ungaria. Austria a renunţat la o legătură mai strânsă cu Germania datorită dignităţii imperiale, abandonând numeroasele posesiuni şi drepturi din Germania şi din Ţările de Jos. Ea există acum în Europa ca o putere politică pentru sine.

Anglia s-a menţinut tot aşa cu mari sforţări pe vechile ei temelii; constituţia engleză s-a afirmat în această zguduire generală, cu toate că ei îi era cu atât mai apropiată mişcarea din Franţa cu cât încă în sine însăşi, prin parlamentul public, prin obişnuinţa unor adunări publice ale tuturor stărilor sociale, prin presa liberă, era dată uşor posibilitatea de a deschide accesul, în toate clasele poporului, principiilor franceze de libertate şi egalitate. A fost oare naţiunea engleză prin formaţia ei prea flegmatică pentru a concepe aceste principii generale? Dar în nici o ţară nu a avut loc mai multă reflectare şi dezbatere publică despre libertate. Sau a fost constituţia engleză o atare constituţie a libertăţii încă mai demult, acele principii fiind de acum realizate, încât nu mai puteau trezi nici o rezistenţă, ba chiar nici un interes? Naţiunea engleză şi-a dat, ce-i drept, asentimentul său la eliberarea Franţei, fiind însă sigură şi mândră de constituţia şi libertatea sa proprie, şi, în loc să imite lucrul străin, şi-a afirmat obişnuita poziţie ostilă faţă de el, fiind implicată în curând într-un război popular cu Franţa.

Constituţia Angliei se compune numai din *drepturi particulare* şi diferite privilegii: guvernământul este prin esenţă administrativ, adică unul care apără interesele tuturor păturilor şi claselor sociale deosebite, iar aceste stări sociale felurite – Biserică, comune, baronate, societăţi – se îngrijesc singure de interesele lor, aşa încât de fapt nicăieri guvernul nu are mai puţin de lucru decât în Anglia. Aceasta numesc englezii libertatea lor, ceea ce este contrarul

centralizării administrative existente în Franţa, unde, până în cel mai mic sat, primarul este numit de către minister sau de funcţionarii subalterni. Nicăieri nu se suportă mai greu ca în Franţa ca alţii să fie lăsaţi să facă ceva: ministerul deţine acolo toată puterea administrativă şi, la rându-i, recurge la Camera Deputaţilor. Din contră, în Anglia, fiecare comună, fiecare cerc subordonat şi fiecare asociaţie au de îndeplinit treburile lor. Interesul general este astfel concret, iar particularul se cunoaşte şi este voit. Aceste întocmiri ale interesului particular nu admit nicidecum un sistem general. În consecinţă, principiile abstracte şi generale îi lasă indiferenţi pe englezi, nereţinându-le atenţia. Aceste interese particulare au drepturile lor pozitive, care provin din timpurile vechi ale dreptului feudal, ele păstrându-se în Anglia mai mult decât în oricare altă ţară. Ele sunt, prin cea mai mare inconsecvenţă, totodată şi cele mai nedrepte, şi nicăieri nu se întâlnesc mai puţin decât chiar în Anglia instituţii ale unei reale libertăţi. În ceea ce priveşte dreptul particular, libertatea proprietăţii, englezii au rămas în urmă într-un fel de necrezut. Să ne gândim numai la majorate, când băieţilor mai mici li se cumpără şi li se asigură posturi de ofiţeri şi de clerici.

Parlamentul guvernează, deşi englezii nu vor să recunoască faptul ca atare. Trebuie să reţinem însă că alegerile pentru Parlament se obţin prin corupţie, aşa încât întâlnim aici ceea ce a fost considerat în toate timpurile ca perioadă de descompunere a unui popor republican. Dar că poţi să-ţi vinzi votul şi poţi să-ţi cumperi un loc în Parlament înseamnă la ei libertate. Însă această stare total inconsecventă şi coruptă are totuşi avantajul că întemeiază posibilitatea unei guvernări, adică trimite în Parlament o majoritate de bărbaţi de stat, care din tinereţe s-au dedicat problemelor de stat, au lucrat şi au trăit printre ele. Iar naţiunea are simţul şi înţelegerea justă de a recunoaşte că trebuie să existe o guvernare şi, în consecinţă, de a acorda încrederea ei unei adunări de bărbaţi, care au experienţa guvernării; căci simţul particularităţii recunoaşte şi particularitatea generală a cunoaşterii, a experienţei, a îndemânării de care dispune o aristocraţie dedicată exclusiv unui asemenea

interes. Acest lucru este total opus sensului principiilor şi abstracţiei, pe care oricine şi le poate însuşi imediat şi care de altfel sunt înscrise în toate constituţiile şi cartele. Întrebarea este în ce măsură reforma propusă acum, săvârşită consecvent, mai lasă posibilitatea unei guvernări[5].

Existenţa materială a Angliei este întemeiată pe comerţ şi industrie, iar englezii au preluat marea misiune de a fi misionarii *civilizaţiei* în întreaga lume; căci spiritul lor de negustori îi mână peste mări şi ţări. El îi împinge a explora, a stabili legături cu popoarele barbare, a trezi în ele trebuinţe şi simţul industriei şi în primul rând a introduce la ele condiţiile traficului, anume încetarea actelor de violenţă, respectul faţă de proprietate şi ospitalitatea.

Germania a fost străbătută de victorioasele armate franceze, însă naţionalitatea germană a scuturat această apăsare. Un moment principal îl constituie în Germania legile dreptului, care, ce-i drept, au fost prilejuite de oprimarea franceză, întrucât lipsurile instituţiilor anterioare au ieşit atunci cu deosebire la iveală. Minciuna unui imperiu a dispărut cu desăvârşire. Imperiul s-a descompus în state suverane. Relaţiile de vasalitate au fost înlăturate, principiile de libertate ale proprietăţii şi persoanei au fost declarate principii de bază. Fiecare cetăţean are acces la funcţiile de stat, totuşi abilitatea şi destoinicia sunt condiţii necesare. Guvernarea se întemeiază pe funcţionărime, iar decizia personală a monarhului stă în frunte, căci o ultimă decizie este, cum am remarcat mai înainte, de-a dreptul necesară. Totuşi, de vreme ce există legi stabilite şi o organizare determinată a statului, ceea ce a fost lăsat pe seama unicei hotărâri a monarhului este, cu privire la substanţialitate, de mică importanţă. Fireşte, trebuie considerat ca o mare fericire faptul că unui popor îi revine un monarh nobil; totuşi, într-un stat mare este de mai puţin interes, căci acesta îşi are tăria în raţiunea sa. Statele mici sunt garantate în existenţa şi liniştea lor mai mult sau mai puţin de celelalte; de aceea ele nu sunt state într-adevăr

---

[5] Reforma Parlamentului, impusă în 1832 (n. ed.).

independente şi nu au de trecut proba de foc a războiului. La guvernare poate participa, cum s-a spus, oricine are cunoştinţe, îndemânare şi voinţă morală pentru aceasta. Vor guverna ştiutorii, οί αριστοι, nu ignoranţa şi vanitatea celor care vor să ştie mai bine ca alţii. În sfârşit, referitor la mentalitate, s-a spus încă mai înainte că, datorită Bisericii protestante, s-a ajuns la împăcarea religiei cu dreptul. Nu există nici o conştiinţă sfântă sau religioasă care s-ar deosebi de dreptul laic sau chiar i s-ar opune.

Până aici a ajuns conştiinţa şi acestea sunt momentele principale ale formei în care s-a realizat principiul libertăţii, căci istoria universală nu este altceva decât dezvoltarea conceptului de libertate. Libertatea obiectivă însă, legile libertăţii reale pretind supunerea voinţei întâmplătoare, căci aceasta este, în genere, formală. Dacă obiectivul în sine este raţional, atunci înţelegerea acestei raţiuni trebuie să-i corespundă, fiindu-i dat şi momentul esenţial al libertăţii subiective. Noi am urmărit numai desfăşurarea conceptului şi a trebuit să renunţăm la ispita de a zugrăvi mai îndeaproape fericirea, perioadele de înflorire ale popoarelor, frumuseţea şi măreţia indivizilor, aspiraţiile destinului lor în suferinţă şi bucurie. Filozofia nu se ocupă decât de strălucirea ideii, care se oglindeşte în istoria universală. Din dezgust faţă de mişcările pasiunilor imediate din realitate, filozofia se înalţă la contemplare; interesul ei este de a recunoaşte procesul de dezvoltare a ideii care se realizează pe sine, şi anume a ideii de libertate, care există numai ca conştiinţă a libertăţii.

Că istoria universală este acest proces evolutiv şi adevărata devenire a spiritului în spectacolul schimbător al întâmplărilor ei, aceasta este adevărata *teodicee*, justificarea lui Dumnezeu în istorie. Numai *acea* înţelegere poate să împace spiritul cu istoria universală şi cu realitatea care recunoaşte că ceea ce s-a întâmplat şi se întâmplă în fiecare zi nu numai că nu se întâmplă în afara lui Dumnezeu, ci este prin esenţă opera Lui însuşi.

Cuprins

În Colecţia „Biblioteca de filosofie“ au apărut:

Friedrich Hölderlin, *Pagini teoretice*

Max Scheler, *Poziţia omului în cosmos*

Jean-Paul Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*

Mihai Şora, *Clipa şi timpul*

Immanuel Kant, *Prolegomene*

În curs de apariţie:

Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul
Uniunii Scriitorilor din România,
nr. R044RNCB 5101 0000 0171 0001,
deschis la BCR, Filiala Sector 1, Bucureşti.

Editura Paralela 45

Piteşti, jud. Argeş, cod 110174, str. Fraţii Goleşti 128-130;
tel./fax: (0248)63.14.39; (0248)63.14.92; (0248)21.45.33;
e-mail: redactie@edituraparalela45.ro

Bucureşti, cod 71341, Sector 1, Piaţa Presei Libere nr. 1,
Casa Presei Libere, corp C2, mezanin 6-7-8;
tel./fax: (021)224.39.00; e-mail: bucuresti@edituraparalela45.ro

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voiteşti
1-3, bl. D, sc. 3, ap. 43; tel./fax: (0264)43.40.31;
e-mail: depcluj@edituraparalela45.ro

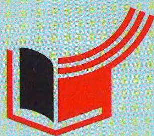
Tiparul executat la tipografia
Editurii Paralela 45

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE



„Fragmentele selectate pentru acest volum – mai ales excursul teoretic şi principial de la începutul *Prelegerilor de filozofie a istoriei* – pot fi prezentate foarte simplu: este vorba de *cea mai bună introducere în opera lui Hegel*. Nu avem în faţă numai o excelentă (deşi inevitabil incompletă) sinteză a ideilor din această operă, ci şi o mostră a modului în care un mare gânditor speculativ poate transforma fenomenologia faptelor într-o arhitectură conceptuală care, prin simetriile şi logica internă etalată, exercită o perenă fascinaţie. Cititorul încă nefamiliarizat cu stilul specific acestui mod de a filozofa poate urmări aici, într-un text relativ simplu şi, oricum, mult mai transparent decât celelalte aparţinând aceluiaşi autor, specificul acelei magii abstracte prin care speculaţia metafizică transpune factualul contingent, amorf sau pluriform, în structuri abstracte coerente. Mai mult, fragmentele ce urmează cuprind câteva dintre cele mai semnificative şi mai memorabile teze sau principii filozofice din întreaga operă hegeliană; drept urmare, nu ar fi câtuşi de puţin exagerat a vedea în aceste fragmente o minusculă oglindă concentrată a marii opere."

Adrian-Paul ILIESCU



ISBN-10 973-697-688-2
ISBN-13 978-973-697-688-9

